



UNITATE ȘI IDENTITATE. ORTODOXIA ROMÂNILOR ÎN TRE COMUNIUNEA RĂSĂRITEANĂ ȘI DIALOGUL CU APUSUL

Coordonatori:
Vasile Stanciu
Paul Siladi



Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie,
Istorie, Muzicologie și Artă
5-6 noiembrie 2018

VOL. I
TEOLOGIE

Presă Universitară Clujeană

Unitate și identitate.
Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană
și dialogul cu Apusul

I

UNITATE ȘI IDENTITATE.
ORTODOXIA ROMÂNILOR
ÎNTRE COMUNIUNEA RĂSĂRITEANĂ
ȘI DIALOGUL CU APUSUL

Coordonatori:
VASILE STANCIU
PAUL SILADI

VOL. I
TEOLOGIE

Presa Universitară Clujeană

2019

ISBN: 978-606-37-0656-1

vol. I: 978-606-37-0657-8

©2019 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.

Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor este interzisă și se pedepsește conform legii.

Responsabilitatea pentru conținutul studiilor aparține în totalitate autorilor

Universitatea Babeș-Bolyai

Presă Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hașdeu, nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

**Cuvânt la deschiderea
Simpozionului Internațional
*Unitate și Identitate. Ortodoxia
românilor între comuniunea
răsăriteană și dialogul cu Apusul*
Cluj-Napoca, 5-6 noiembrie 2018**

În spiritul frumoasei tradiții, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca organizează în fiecare an, la început de noiembrie, un simpozion tematic structurat pe mai multe secțiuni și specialități: Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă. În felul acesta teologi români și străini au posibilitatea să abordeze din perspectiva acestor domenii de cercetare teme de maximă actualitate și cu un profund impact în viața Bisericii și a societății. Anul acesta, dedicat fiind Centenarului Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918, dată devenită și sărbătoarea națională a României, ne-am propus să dezbatem problema unității de credință și a identității religioase și naționale pe deoparte, iar pe de altă parte modul în care ortodoxia românească, recunoscută prin spiritul ei irenic și echilibrat, reușește să se integreze în arealul mai larg al comuniunii cu întregul Răsărit Ortodox în cei 100 de ani ce s-au scurs de la Marea Unire, și chiar să contribuie uneori esențial la promovarea, afirmarea și întărirea comuniunii în sânul Ortodoxiei, dar să cultive și să promoveze și dialogul ecumenic cu Bisericile din Apusul Europei, respectiv cu Biserica Romano-Catolică, cu Biserica Evanghelică Luterană din Germania și cu alte Biserici protestante, cu Bisericile Vechi Catolice, sau cu cele necalcedoniene și nu în ultimul rând cu

Biserica Anglicană în ultimii 100 de ani. Dacă la nivelul comuniunii cu Ortodoxia Ecumenică, Biserica noastră și-a făcut simțită prezența și influența, mai ales prin înființarea patriarhatului în anul 1925, apoi prin producția de carte teologică de foarte bună calitate, prin viața monahală pilduitoare și prin păstrarea unității de credință cu Răsăritul ortodox, în privința dialogului ecumenic roadele sunt mult mai sărace din nefericire și lipsite de o perspectivă reală și bine definită a apropierei dintre Bisericile creștine ale Europei catolice și protestante și ale întregii lumi. A urmat tăvălugul comunist, care și-a propus eliminarea Bisericii din spațiul public și restrângerea misiunii doar în spațiul eclezial, distrugerea intelectualității Bisericii și a laicului, prin oprimarea și încarcerarea în cele mai odioase închisori a elitelor Bisericii și culturii noastre, context politic și social în care Biserica Ortodoxă Română și cultura română au trebuit realmente să lupte pentru supraviețuire. În ciuda acestei situații, grație diplomației și înțelepciunii patriarhului Justinian Marina, Biserica și-a continuat activitatea pe tărâm pastoral, misionar, cultural și teologic, literatura de specialitate îmbogățindu-se considerabil. Să nu uităm că în această perioadă au trăit și s-au afirmat teologi români de prim rang, precum: Părintele Dumitru Stăniloae, Liviu Stan, Ene Braniște, Alexandru Elian, Dumitru Bodogae, Nicolae Lungu, Gheorghe Șoima, Nicolae Neaga, Grigorie T. Marcu, Milan Șesan, Mircea Păcurariu ș.a., dar tot în această perioadă o serie de clerici teologi au plătit cu viața în temnițele comunismului atroce, precum: Liviu Galaction Munteanu, Ilarion Felea, Florea Mureșan, ca să-i pomenim doar pe clujeni.

Perioada de după 1989, când a căzut regimul totalitar din România, a deschis perspectiva libertății religioase și sociale, creând astfel condiții optime pentru afirmarea și prezența Bisericii și în spațiul public, dar a favorizat și contexte de factură post-moderniste care proliferau în societate a așa-zisele valori europene, care fac abstracție de mesajul creștin. Libertatea recâștigată a adus și o serie de schimbări de paradigmă socială și morală. Părintele academician Dumitru Popescu spunea că „asistăm la apariția unui alt tip de om, omul radical, fără religie, fără istorie, victimă a propriilor lui dorințe și poftă, care nu se interesează nici de adevăr și nici de iubire și care a transformat lumea într-un depozit de obiecte, destinate manipulării și exploatării oarbe. Omul s-a degradat de la demnitatea

de ființă liturgică, celebrând taina vieții și a creației, la statutul unui atroz consumator”. (Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 153, apud Grigore Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident. Problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p.336, n.323). Acestor provocări Biserica și Teologia sunt chemate să le facă față și să găsească noi metode pastorale pentru un proiect mai amplu de recatehizare și chiar de reîncreștinare a societății românești.

Se pun legitim o serie de întrebări: în ce măsură societatea românească, Biserica, în cei 100 de ani de la Marea Unire, a reușit să păstreze unitatea și identitatea spirituală? Cât sunt de periculoase și distructive provocările noi în societatea post-modernă și în ce măsură acestea contribuie la slăbirea unității și a identității spirituale ale poporului român? Ce soluții poate oferi Biserica societății românești de azi pentru a ajunge la unitatea spirituală și morală a țării de acum 100 de ani! Ce rol joacă Biserica Ortodoxă Română azi, pentru salvarea comuniunii, atât de încercată în sânul Ortodoxiei ecumenice? Cum poate Biserica noastră să refacă dialogul inter-creștin, atât de necesar pentru promovarea și păstrarea valorilor creștine și morale comune? Care ar fi proiectele de viitor în ceea ce privește dialogul dintre credință și cultură?

Cu siguranță, simpozionul din aceste zile de la Cluj va încerca să dezbată aceste probleme și în consecință să găsească și să propună soluții viabile. Ne bucurăm că și în acest an au răspuns invitației noastre ierarhi și teologi din țară și din străinătate, pe care îi salutăm în modul cel mai cordial și le mulțumim pentru disponibilitatea de a participa la acest simpozion. Am convingerea că prietenii și oaspeții noștri din SUA, Canada, Elveția, Franța, Germania, Spania, Grecia, Egipt, India, Anglia prin prezența lor (cea mai numeroasă la vreun simpozion organizat de facultatea de teologie din Cluj-Napoca) vor aduce o contribuție importantă în promovarea și afirmarea dialogului teologic dintre Bisericile noastre, iar frații noștri ortodocși, prin prezența și intervențiile lor academice, vor spori unitatea și comuniunea Ortodoxiei românești și Ecumenice. Vă dorim un sejur cât mai agreabil la Cluj-Napoca, în capitala culturală a Transilvaniei, care vă întâmpină cu aerul ei tineresc al celor aproape o sută cincizeci de mii de studenți ale celor 5 mari universități, dintre

care UBB reprezintă de mult timp un brand național și european, cu exuberanța culturală a celor mai importante instituții muzicale și artistice, cu prezența frumoaselor biserici medievale, cu spiritualitatea creștin ortodoxă și românească, cu spiritualitatea creștină a confrăților noștri aparținători Bisericilor istorice din Transilvania, cu ospitalitatea pilduitoare și cu spiritul tolerant al acestor minunați oameni ai străvechii cetăți Napoca.

Suntem onorați să vă avem oaspeți, aici, în Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, în acest sediu nou și modern al Campusului teologic Nicolae Ivan, și ne vom strădui să fim o gazdă bună și primitoare, iar când vă veți întoarce acasă să purtați în bagajul de taină al inimii cele mai frumoase amintiri.

Mulțumesc cu aleasă recunoștință Părintelui Mitropolit Andrei, cel care a dat binecuvântarea arhierescă în vederea organizării acestui simpozion și cel care contribuie și spiritual și material la buna lui desfășurare.

Mulțumesc ierarhilor noștri prezenți: PS Visarion, Episcopul Tulcii, PS Iustin, Episcopul Maramureșului și Sătmărulei, PS Petroniu, Episcopul Sălajului, ierarhi dedicați cu multă responsabilitate misiunii în Biserică, conducerii Universității „Babeș-Bolyai”, în mod deosebit Dlui Rector și Președinte al Academiei Române, acad. prof.univ.dr. Ioan Aurel Pop și PC Pr. prof. univ. dr.Ioan Chirilă, Președintele Senatului U.B.B., Permanenței Consiliului Eparhial și în mod deosebit dlui consilier și asist. univ. dr. Sorin Călea, colegilor profesori de la aproape toate facultățile de teologie ortodoxă din țară, colegilor de la celelalte facultăți de teologie din U.B.B., colegilor din facultatea noastră, colaboratorilor mei apropiați, PC pr. conf. univ. dr. Cristian Sonea, prodecanul facultății, PC pr. prof. univ. dr. Ștefan Iloaie, Directorul Departamentului de Teologie Ortodoxă, PC arhid. asist. univ. dr. Daniel Mocanu, secretariatului facultății reprezentat prin PC pr. Cosmin Trif, informaticianului Constantin Belei, echipei de voluntari coordonați de d-ra dr.Teodora Mureșanu, părinților protopopi din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, PC preoți din municipiul Cluj-Napoca, stareților și starețelor din Arhiepiscopia noastră, familiei Cristian și Mirela Jeler și nu în ultimul rând vouă, dragi studenți. Voi sunteți bogăția spirituală și umană a facultății noastre și vouă, în primul rând, vă sunt dedicate toate eforturile de organizare ale acestui simpozion. Și

avem convingerea că lucrările lui vor găsi ecou în sufletele voastre și veți disemina concluziile ce se desprind în întreaga comunitate academică clujeană.

Cu aceste gânduri Vă rog să-mi permiteți să declar deschise lucrările Simpozionului Internațional *Unitate și Identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană și dialogul cu Apusul* și să urez succes deplin acestei întâlniri academice.

A sărbători centenarul unui eveniment ca cel de la 1 Decembrie 1918, este un dar al lui Dumnezeu, Cel în mâinile Căruia stă Istoria întregii lumi, inclusiv a țării noastre. Noi suntem martorii acestui eveniment istoric. Așadar, La Mulți și Binecuvântați Ani, România!

Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

„Ca toți să fie una!” (Ioan 17,21)

† ANDREI ANDREICUȚ

*Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului*

1. Unitate pe tărâm spiritual

Mântuitorul S-a întrupat, a pățimit, a înviat, a întemeiat Biserica tocmai pentru unitatea și mântuirea omenirii dezbinată și căzută. A venit ca din toți să facă „o turmă și un păstor”. Atunci când S-a născut, oștile cerești cântau: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoie!” (Luca 2,14). Iar în biserica primară domnea o atmosferă de armonie pe care tot Sfântul Luca o descrie: „Toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii” (Fapte 2, 44-46).

Din nefericire unitatea și armonia de la început n-a rămas pentru totdeauna. Suntem și noi ispițiți să-L întrebăm pe Mântuitorul ca slugile din Evanghelie: „Doamne, n-ai semănat tu, oare, sămânță bună în țarina ta? De unde dar are neghină?” (Matei 13, 27). Știm ce a răspuns Domnul Hristos: „Dușmanul care a semănat-o este diavolul” (Matei 13, 39). Cuvântul diavol vine din greacă și înseamnă „învrăjbitor, calomniator, ispititor: spiritul rău care dezbină pe om de Dumnezeu și care inspiră ură, perfidie și minciună între oameni”¹.

¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Dicționarul de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1981, p. 127.

Părintele Toma Chiricuță are o meditație profundă referitoare la unitatea creștină². În duh vede staulul din Betleem cu ieslea sfântă. În iesle Pruncul Mântuitor. Alături Maica Domnului, Dreptul Iosif și boul cu asinul care-i făceau căldură. Sosesc la iesle îngerii, păstorii din Betleem, magii din Răsărit toți cu darurile lor. Pruncul Sfânt îi privește cu tandrețe și cu drag, învăluindu-i într-o privire plină de iubire. *„Din toată ființa Lui, din gest și din privire, se desprinde peste toți o mare și luminoasă bucurie; bucuria că El recunoaște și primește întru totul închinăciunea lor”*³.

Dar iată că imaginea se schimbă. Au trecut deja două mii de ani. Creștinii sunt mulți și, din păcate, dezbinați. Nu mai încap toți în staulul din Betleem. Își trimit doar reprezentanții; un reprezentant catolicii, un alt reprezentant ortodocșii și în sfârșit un reprezentant protestanții și neoprotestanții. Darurile pe care le aduc sunt foarte bogate. I le prezintă Pruncului, Îl adoră și I se închină. Pruncul Mântuitor însă îi privește foarte trist, lăsându-i în nedumerire. Oare n-au adus ei daruri mai scumpe ca cei din timpul nașterii Sale? Nu I s-au închinat cu toată piosenia și, atunci, de ce nu le primește închinarea? Răspunsul este direct – cei de atunci erau „înfrățiți prin iubire. Acesta este lucrul cel mare și absolut esențial, care lipsește creștinătății de azi, ce vine să se prosterne înaintea Pruncului din staulul sfânt: dragostea”⁴.

Efortul de refacere a unității Bisericilor Creștine este în consens cu dorința Mântuitorului exprimată în Marea Rugăciune Arhierească unde Îi cere Tatălui: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis.” (Ioan 17,21).

Noi ortodocșii suntem conștienți că moștenim credința cea adevărată, dar acest lucru nu ne poate motiva să ne închidem într-un ghetou și să nu ne intereseze ce se întâmplă cu restul lumii. Mântuitorul îi poruncește Bisericii să fie misionară: *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura!”* (Marcu 16,15). Numai dialogând cu celelalte confesiuni creștine le vom putea lămuri că ortodoxia ne oferă cale mântuirii. *„Dialogul ecume-*

² Revista „Fântâna Darurilor”, *Același Staul, dar nu aceiași închinători*, București, decembrie 1933, p. 385.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 286.

nic slujește cauza refacerii unității tuturor creștinilor, dar nu este identic cu unirea Bisericilor ca atare. Consiliul Ecumenic este mai degrabă un fenomen unde bisericile urmează să clarifice punctele lor divergente și punctele de convergență”⁵.

Biserica Ortodoxă Română face parte din Consiliul Ecumenic al Bisericilor din anul 1961. Avem conștiința că Biserica Ortodoxă este unica Biserică a lui Hristos, de aceea „*problema ecumenică nu este unitatea Bisericii <per se>, care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzută în Biserica Ortodoxă, ci dezunitatea istorică a creștinilor. Schisma nu se află în interiorul Bisericii, ci în separarea confesiunilor creștine de Biserica neîmpărțită, care se află în continuitate cu apostolii și cu Tradiția patristică.*”⁶

Unitatea Bisericii ține de constituția ei, pentru că Unul este Hristos. „*Unitatea acesta înseamnă unitate în Dumnezeu Cel preafericit și veșnic. De altfel, în afară de Dumnezeu nu e cu puțință unitatea, deci nici mântuirea. Hristos se extinde cu trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne facă asemenea Lui umplându-ne de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și de a lui Dumnezeu Tatăl față de El, care este în El. Dar acesta e Biserica. Și Biserica fiind umplută de această iubire, ea înseamnă și unitatea iubitoare între membrii ei*”⁷.

Reconcilierea creștină „*nu este o ideologie sau o filosofie, ci este o persoană și nu orice persoană, ci o persoană divino-umană, persoana lui Iisus Hristos*”⁸. Pe măsură ce oamenii despărțiți de Biserică se apropie de Hristos, se apropie de Biserică. E drept că și modul în care oamenii Îl înțeleg pe Hristos poate fi diferit. Ne ajută însă Sfânta Scriptură să-L înțelegem așa cum este: „*Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El Cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le*

⁵ Pr. prof. Dr. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 262.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* 2, EIBMBOR, București, 1978, p. 255 -256.

⁸ Dumitru Popescu, *Ortodoxie și Contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 49.

împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (Coloseni 1, 15-20).

Așa Îl înțeleg oamenii duhovnicești și devin mădulele conștiinței a Bisericii Sale. Bătrânul Porfirie zice că „*Hristos este prietenul nostru, fratele nostru, El este tot binele și toată frumusețea. El este totul. În Hristos nu este nici tristețe, nici melancolie, nici introvertire, atunci când omul este copleșit de gândurile și împrejurările care l-au apăsătorit și l-au rănit. Hristos este Bucurie, Viață, Lumină, Lumină adevărată, care-l bucură pe om, îi dă aripi, îi descoperă toate lucrurile, îl fac să vadă toate creaturile, să sufere dimpreună cu toți și să le dorească tuturor să fie cu Hristos și aproape de El*”⁹.

Lucrarea de mântuire a lumii Domnul Hristos o realizează în Biserica Sa. Biserica este „*așezământul sfânt, instituit de El, cu menirea de a păstra depozitul revelației divine de a propaga creștinismul peste tot pământul și de a conduce omenirea spre eternitate*”¹⁰. Această lucrare misionară a Bisericii ar fi mult mai puternică dacă n-ar fi împărțită pe confesiuni. Dezbinarea îi poate scandaliza pe mulți.

Oricum, chemarea misionară a Bisericii ține de natura ei apostolică. „*Misiunea este un act de fidelitate a Bisericii față de cele douăsprezece pietre de temelie și cei doisprezece apostoli ai Mielului.*” (Apocalipsa 1, 14). Faptul acesta pune în lumină valoarea universală a mesajului Evangheliei (Fapte 14, 27; 1 Timotei 3, 16). Tocmai de aceea Biserica este deschisă pentru toate neamurile și culturile.¹¹

În România, pe lângă Biserica Ortodoxă, există celelalte confesiuni istorice, Biserica Catolică și Bisericile Protestante, iar, în vremurile mai noi, confesiunile neoprotestante. Din păcate, mai ales confesiunile neoprotestante au râvna de a-și câștiga adepți dintre ortodocși. Dacă s-ar ocupa de convertirea necreștinilor sau ateilor încă ar fi de înțeles demersul lor. Dar așa? Și apoi să nu mai pomenim de valul secularizant.

Marele teolog Teodor M. Popescu scoate în evidență atitudinea Bisericii Ortodoxe în fața acestei situații: „*Biserica Ortodoxă nu caută să impună nimănui autoritatea, ea nu cere nimănui puterea, ea cere tuturor unire în credință, de unii schimbată, de alții uitată. Ea nu cere nimănui nimic, nici măcar să sufere cu ea și pentru ea; ea oferă tuturor credința sa*

⁹ Pr. Dionysios Tatsis, *Cuvintele bătrânilor*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 14.

¹⁰ Ilarion Felea, *Religia iubirii*, Editura Diecezană, Arad, 1946, p. 452.

¹¹ Pr. prof. Dr. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 257.

încercată în foc, credința de altădată a tuturor, ea nu dorește să poruncească nimănui și să umilească nici un creștin; ea dorește să-i poată auzi pe toți zicând ca vechii creștini: să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt”¹².

2. Unitatea pe tărâm național

Suntem în anul marelui jubileu: au trecut 100 de ani de la 1 Decembrie 1918. Anul Marii Uniri a fost anul astral pentru România. Atunci s-a împlinit visul a câtorva generații care au așteptat Marea Unire. Chiar dacă sfârșitul Primului Război Mondial n-a fost fast pentru noi, Dumnezeu ne-a dăruit ceea ce era greu de sperat: ne-a dăruit unitatea.

Credem că această unitate politică a fost precedată de unitatea noastră spirituală. Această unitate spirituală i-a făcut pe marii bărbați ai neamului să lupte cu tenacitate pentru a-și vedea visul împlinit. *„Avem un vis neîmplinit,/ Copil al suferinții/ De jalea lui ne-au răposat/ Și moșii și părinții...”¹³*, scrie Octavian Goga.

Unii au plecat în eternitate fără a-și vedea visul împlinit, dar l-au profețit cu toată ființa lor. În anul 1898, cu gândul la *Unirea cea Mare*, Ion Luca Caragiale scrie: *„Doamne, dacă mie nu mi-e dat să intru în pământul făgăduinței, să aud trâmbițele cântând și să văd zidurile Ierihonului surpându-se în fața soarelui ce s-a oprit în cale din porunca Ta, fă-mă s-adorm pe drum cu speranța că aceea ce nu mi-a fost dat mie, fiilor mei le va fi dat”¹⁴.*

Ion Luca Caragiale n-a ajuns în *„pământul făgăduinței”* și n-a ajuns nici prietenul său George Coșbuc, ci a trăit până aproape de *„momentul astral”*. George Coșbuc vedea religia și limba elemente spirituale de maximă valoare care-i uneau pe români. *„Religia și limba se sprijinesc una pe alta: religia trăiește prin limbă - căci vai de neamul care e silit să se închine într-o limbă pe care n-o pricepe -, iar limba trăiește prin religie, căci dacă ar începe limba unui neam să piară, câtă vreme va trăi în Biserică și în cărțile ei, ea nu poate să se stingă”¹⁵.*

Alții, însă, din elita intelectuală care s-au implicat în pregătirea marelui eveniment, și au ajuns *„anul astral”*, au dat glas sentimente-

¹² Teodor M. Popescu, *Biserica mărturisitoare*, Editura „Credința Noastră”, București, 1995, Coperta 4.

¹³ Octavian Goga, *Poezii*, Budapesta, 1906, p. 12.

¹⁴ Ioan Luca Caragiale, *Nimic fără Dumnezeu*, Anastasia, București, 1997, p. 48.

¹⁵ George Coșbuc, *Opere IV*, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, p. 182.

lor ce i-au covârșit. Atât ierarhii ce au participat la Adunarea de la Alba Iulia din 1 Decembrie 1918, cât și scriitorii cu harul condeiului au lăsat mărturii de foc pentru viitorime.

Episcopul Miron Cristea, viitorul patriarh, a rostit o rugăciune: *Doamne, Dumnezeu nostru, Tu ai văzut strâmtorarea părinților noștri și ai auzit strigarea lor, căci se făcuseră ei ca floarea în brumă și plecat spre pulbere era sufletul lor, și trupul lor lipit de pământ. Tu ai împlinit cu noi ceea ce ai făgăduit de mult: sfărâma-voi jugul de pe tine și voi rupe legăturile tale, lărgi-voi hotarele tale, aduna-vă-voi dintre popoare și vă voi strânge din țările unde sunteți împrăștiați*¹⁶.

Iar în cuvântarea de pe platoul romanilor printre altele a spus: *„Ceasul deschiderii a sosit. Nu putem să retezăm Carpații, căci ei sunt și trebuie să rămână și în viitor inima românismului, dar simt că astăzi prin glasul nostru unanim vom deschide larg și pentru totdeauna porțile Carpaților, ca să poată pulsa prin arterele lor cea mai caldă viață românească și ca prin aceasta să ni se înfăptuiască: <acel vis neîmplinit, copil al suferinței/de-a cărui dor au adormit și moșii și părinții>”*¹⁷.

Episcopul Iuliu Hossu în cuvântul său a tâlcuit textul din Evanghelie: *„fericiți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud. Căci adevărat grăiesc vouă că mulți prooroci și drepti au dorit să vadă cele ce priviți voi, și n-au văzut, și să audă cele ce auziți voi, și n-au auzit.”* (Matei 13, 16-17). Înțelesul este acesta: generațiile trecute au dorit Marea Unire și n-au văzut-o, dar generația Marii Uniri a văzut-o.

Ce să mai spunem de Ion Agârbiceanu? El pune în gura dascălului Marin Mureșan, participant la Marea Unire și marcat de momentul acesta, cuvintele următoare: *„eu văd că ești alta, eu văd că ești fericită, eu simt bucuria și noua ta viață! Te-aș mângâia ca pe un copil, dar fi să trăiesc veacuri. Câmpiile tale, codrii tăi, apele tale, toate-mi vorbesc de negrăita ta fericire, patria mea! Nu ești pământ mort, nu ești vânt, nu ești apă; ești suflet ce tremuri de bucuria libertății*¹⁸. Realizăm că aceste cuvinte se adresează României Mari, pe care demult aștepta să o vadă așa: *„Tu știi cât am dorit să te văd așa cum ești acum: cu toate lanțurile sfărâmate și să strălucești de întreaga ta tinerețe și frumusețe ...”*¹⁹.

¹⁶ Ilie Șandru, *Patriarhul Miron Cristea*, Târgu Mureș, 1998, p. 111.

¹⁷ Miron Cristea, *Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Cuvinte despre Marea Unire*, Basilica, București, 2018, p. 32.

¹⁸ Ion Agârbiceanu, *Două iubiri*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 391.

¹⁹ *Ibidem*, p. 390.

Unitatea noastră națională a presupus jertfe și dăruire. La jubileul de 100 de ani de la realizarea ei, chiar dacă acum Țara nu-i atât de mare ca-n 1918, sufletele noastre trebuie să tresalte de bucurie. Nichifor Crainic ne spune că *„orice comemorare e participare la actul comemorat. Voi, cari mergeți să îngenunchiați, amintiți-vă cum au murit aceia pe care îi evocați din tainicele văzduhuri ale gloriei. Mie mi-a fost dat să-i văd pe mulți și să-i aud murind. Unul avea picioarele amândouă sfârtecate din coapse. Rănile lui erau mai mari și mai roșii decât luna cea mai mare și mai roșie. Când i se schimbau pansamentele, durerea adunată de pe suprafețele imense ale rănilor era atât de groaznică încât răcnetul agonizantului se schimba, prin nu știu ce miracol, într-un cântec, fioros de puternic și de zguduitor”*²⁰.

Preocupările legate de marele jubileu s-ar putea ca pentru unii să pară desuete. Când s-a ieșit din izolarea în care ne ținuse stăpânirea comunistă, real sau formal, toți mimau credința-n Dumnezeu și dragostea față de Țară. Numai că observăm cum încet se strecoară insidios în mentalitatea multor oameni un soi de „internaționalism” mai periculos decât „internaționalismul proletar”. Și cele două valori esențiale care constituie coordonatele pe care s-a clădit toată spiritualitatea noastră, credința ortodoxă și dragostea față de Țară, sunt neglijate.

Pentru făurirea României Mari au fost necesare jertfe, pentru libertate au murit în 1989 mai ales oameni tineri, iar noi ar fi bine să nu le înșelăm așteptările. Este adevărat că reforma economică se înfăptuiește cu atâta greutate, că foarte mulți tineri care nu s-au putut realiza în Țară au plecat în străinătate, iar noi considerăm că pentru rezolvarea tuturor lucrurilor e nevoie mai întâi de o reșezare spirituală a oamenilor. Iar pentru această reșezare spirituală în Biserică avem nevoie de suflete de Apostoli, iar în viața politică de genii de moralitate care să mărturisească dimpreună cu Avram Iancu: *„Unicul dar al vieții mele este să-mi văd națiunea fericită”*²¹.

Iar creștini fiind, dorim ca toate popoarele să fie fericite. Ori Cel ce-i unește pe oameni și le aduce liniște sufletului este Hristos. De aceea sunt actuale cuvintele lui Simion Mehedinți: *„O educație creștină a tineretului din fiecare țară va face să înceteze toate ereziile și toate dezbinările care au tulburat în chip atât de rușinos primii două mii*

²⁰ Nichifor Crainic, *Ortodoxie și Etnocrație*, București, 1977, p. 220.

²¹ Ion Agârbiceanu, *Meditații în Septembrie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971, p. 41.

de ani ai erei creștine. Generațiile viitoare vor privi cu mirare, și poate cu silă la felul cum am târât prin gunoi până acum Noul Așezământ cuprins în Evanghelie. Cu toată civilizația și cultura adunate până acum, omenirea este încă nu numai minoră, dar de-a dreptul în bâiguilele prunciei. Oameni fiind am greșit și greșim și azi în chipul cel mai vinovat. Dar un lucru începe a fi tot mai vădit: în fața idealului ne simțim deopotrivă îndreptățiți să tindem către liman, având o singură orientare: Legea cea nouă adusă de Iisus”²².

3. Refacerea unității pierdute, atât pe plan spiritual, cât și pe plan național

Noi știm că Biserica Ortodoxă este cea adevărată și ea ne oferă calea spre mântuire. Sfântul și Marele Sinod ținut în 2016 la Creta afirmă în Enciclica finală că ea „reprezintă o mărturie autentică a credinței în Hristos Dumnezeu – Omul, Fiul Unul – Născut și Cuvântul lui Dumnezeu, Care, prin întrupare, prin toată activitatea Sa pe pământ prin jertfa de pe cruce și prin învierea Sa, L-a descoperit pe Dumnezeu în Treime ca iubire nemărginită”.

Văzându-i pe cei ce de-a lungul vremurilor s-au despărțit de ea, Biserica suferă și în același timp e sensibilă față de ei. Spune aceeași Enciclică „Biserica manifestă sensibilitate față de cei ce au întrerupt comuniunea cu ea și interes față de cei ce nu înțeleg glasul ei”.

Biserica nu poate întrerupe dialogul cu creștinii eterodocși pentru că este datorare să-i aducă pe toți la dreapta credință. În Mesajul Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe se spune că răspunzând „la datoria de a mărturisi Adevărul și credința ei apostolică, Biserica oferă o mare importanță dialogului, în principal cu creștinii eterodocși. În acest mod, și ansamblul lumii creștine poate cunoaște mai exact autenticitatea Tradiției Ortodoxe, valoarea învățăturii patristice, experiența liturgică și credința ortodocșilor. Dialogurile întreprinse de Biserica Ortodoxă nu implică niciodată compromisul în materia de credință.”

Biserica ortodoxă, spunea Teodor M. Popescu, dorește să vină ziua ca „să-i poată auzi pe toți zicând ca vechii creștini: să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt”²³. De aceea noi ortodocșii nu înțelegem râvna eterodocșilor de a face

²² Simion Mehedinți, *Creștinismul Românesc*, București, 1995, p. 180.

²³ Teodor M. Popescu, *op. cit.*, coperta 4.

prozelitism printre membrii Bisericii și de a-i trece la alte confesiuni. Cu atât mai puțin îi înțelegem pe necredincioșii care îi smintesc pe cei ce cred din credința lor.

Și spuneam atunci când am abordat subiectul unității naționale că aceasta a fost stimulată de unitatea spirituală. În cuvântul său de la 1 Decembrie 1918, Vasile Goldiș spunea referitor la români: „*Scut s-au făcut ei culturii plăpânde ce începuse a încolți pe temeiurile învățăturilor lui Cristos și prin jertfa lor fără seamăn întru apărarea civilizațiunei umane față de concepția inferioară a mohamedanismului, propagat în principal cu mijloacele barbariei, românii și-au făurit titlul nepieritor și îndreptățire la recunoștința întregii omeniri. Nimic nu dovedește mai mult tăria credinței creștinești a sufletului acestui popor, decât faptul că în numele luptei creștinătății împotriva păgânului, mai întâi după răzlețirea neamului prin soarta fatală, s-a putut face pentru o clipă unirea lui în cetatea aceasta (Alba Iulia) prin brațul puternic al geniului scânteietor al Viteazului Mihai*”²⁴.

Am militat în acest studiu asupra adevărului că două valori sunt esențiale pentru noi: credința și țara. Credința ortodoxă și Țara reîntregită. Și lucrul acesta nu-l facem numai noi. L-au făcut și alți entuziaști. De pildă Ion Alexandru spune că „*această mână de țărână... este averea și moștenirea noastră aici, darul cu care ne-am ales pe pământ pe care trebuie să-l lucrăm și priveghem între neamuri ca pe grădina de aur în crengile căreia odihnește universul cu stelele și seninătatea lui*”²⁵.

Și să ni se îngăduie să fim și idealisti: am dori ca toți creștinii să devină ortodocși, ca toți oamenii de pe glob să devină creștini, iar teritoriile care odată făceau parte din România Mare, începând cu Basarabia, să revină la casa lor. În acest sens cităm cuvântul Mântuitorului: „*Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*” (Ioan 17, 21).

²⁴ *România 1918 Marea Unire*, Editura Studia, Cluj-Napoca, 1998, p. 46.

²⁵ Ioan Alexandru, *Iubirea de Patrie*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 76.

Teologie

Coordonate ale sufletului românesc mărturisite de Părintele Dumitru Stăniloae în *Ortodoxie și românism*, actualizate în contextul contemporan

ADRIAN LEMENI

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București*

Memoria identității sufletului unui neam

În mod fundamental atunci când vorbim de credință, de conștiință, de memorie identitară avem în vedere persoana. Există un suflet al omului, cu puterile sufletești corespunzătoare, dintre care memoria lui are un rol aparte. Atunci când invocăm memoria, de obicei se are în vedere capacitatea de a reproduce un anumit text pe de rost (influența culturii tiparului), de a reproduce anumite informații plecând de la o memorie vizuală (prevalența mediului informațional de astăzi). Memoria sufletului nu se epuizează însă într-o asemenea capacitate, nu exprimă doar o funcție de a reproduce o anumită informație încorporată pe un suport extern. Memoria sufletului este anamnetică, este o anamneză prin care se re trăiește înnoitor experiențe de viață, trăiri cu intensități diferențiate.

Se poate vorbi de un suflet al neamului ? Se constată influențele genetice în cazul unei persoane, determinările și predispozițiile existente printr-un anumit bagaj genetic. Neuroștiințele de astăzi evidențiază aceste realități, accentuând totodată că acestea nu pot determina în totalitate persoana umană, nu pot influența în mod

fundamental libertatea omului. *Experiențele de viață, trăirile, atitudinile înaintașilor noștri constituie un fel de armătură sufletească, prin care să fie asumat un anumit mod de a fi al generațiilor viitoare. Relația dintre generații este de actualitate astăzi, când pentru prima dată în istorie, din cauza ritmului galopant impus de tehnologiile actuale se poate vorbi de schimbarea unor lumi în decursul unei generații. În istorie, în mod constant se poate vorbi de o diferență de perspectivă, dacă nu chiar de un conflict între generații. Astăzi, însă suntem martorii unor modificări prin care în decursul unei generații asistăm la schimbări profunde ale mentalului colectiv, ale condițiilor din ce în ce mai fluide ale mediului astfel încât nu este ceva facil să facem recurs la ceea ce însemna lumea în urmă cu 2-3 decenii (ceea ce la scară istorică nu reprezintă aproape nimic).*

Astăzi se poate observa o substituie accentuată a comunităților cu rețelele, a trecerii de la comunitățile concrete de oameni, în carne și oase cu experiențele lor nemijlocite de viață, cu întâlnirile dintre ei față în față, suflet de la suflet, cu bucuriile și încercările trăite împreună, existând o conștiință comunitară la rețele în care existența devine mediată, unde mediul structurează legăturile într-un mod impersonal și virtual. Societatea devine una reticulară, de tip rețea, fiind structurată prin intermediul unui sistem tehnologic din ce în ce mai acaparator. În condițiile lumii de astăzi, nu doar că sunt amplificate diferențele între generații, dar se poate pune întrebarea ce legătură mai există tinerii de astăzi și bunicii lor. Modul de a gândi, de a fi, de a-și înțelege rostul lor în trecerea prin această istorie, puterea lor de a fi biruitori în încercări grele (război, schimbare brutală a regimului politic, echivalentă cu răsturnarea unei lumi, a unei anumite rânduieli prin impunerea comunismului de către tancurile sovietice, experiențele închisorilor comuniste) prin credință vie devine astăzi o realitate adesea străină și în amintirea actualelor generații.

Puterea de a rezista, asumând Crucea, fiind în stare de jertfă, în genunchi în fața lui Dumnezeu, nu în fața încercărilor sau puternicilor acestei lumi este o lecție ignorată de cei de astăzi educați în căutarea confortului, plăcerii, comodității, satisfacerii imediate a voii proprii și a succesului imediat. Mai ales în contextul Căminarului Marii Uniri ar trebui să reflectăm la legăturile între generația celor care au contribuit semnificativ la realizarea Marii Uniri de la 1918 și generația tinerilor de astăzi, adesea confiscată de o cultură a divertismentului. Cum se imprimă în su-

fletul unui neam jerfa înaintașilor, în ce măsură experiențele jertfelnice ale acestora în duhul Crucii asumate cu nădejdea în Hristos Cel răstignit și înviat pot desțeleni conștiința anesteziată de divertisment și de himerele promovate prin intermediul rețelelor de astăzi ? Poate fi o comuniune vie pe o rețea de socializare cu cei adormiți din neamul nostru, poate fi trăită conștiința învierii neamului și a faptului că ne vom prezenta la judecată ca neam într-un mediu reticular precum cel la care suntem conectați astăzi?

Mai ales în condițiile de astăzi când pare că nimic nu ne mai aseamănă cu înaintații noștri, când memoria identității sufletului acestui neam este anihilată și când nu reușim să păstrăm vii în sufletele noastre jertfele celor care au răzbătut în istorie, este fundamental să redescoperim ceea ce ține de *identitatea profundă a neamului nostru, a sufletului românesc, a memoriei acestui suflet*. Acest lucru nu înseamnă o motivație de a cultiva autosuficiența și poziții izolaționiste în raport cu ceilalți, ci șansa de a descoperi cine suntem, care sunt resorturile adânci ale propriei identități, de a da mărturie în mod ziditor pentru noi și pentru alte neamuri de frumusețea sufletului românesc, de puterea de a birui inclusiv în această istorie prin asumarea Crucii lui Hristos.

În lumea globalizată de astăzi, *în condițiile unui asalt sistematic al ideologiilor neomarxismului cultural prin care orice tip de identitate naturală trebuie dizolvată, devine un scandal să afirmi necesitatea asumării și mărturisirii propriei conștiințe naționale, de a pleda pentru cultivarea unei memorii a sufletului unui neam*. Din moment ce se acreditează poziții ideologice conform cărora nu există o identitate dată (nici biologică precum cea de bărbat și femeie), nici de familie, nici istorică, totul fiind o construcție dobândită prin opțiuni furnizate de o paletă largă a multiculturalismului, reprezintă o provocare să invocăm existența unui suflet al neamului.

Din perspectivă teologică este relevantă mărturisirea că identitatea este una dată, dar care se manifestă concret într-un anume mod în istorie. Există modelul ceresc al omului, fiindcă fiecare dintre oameni este purtător al chipului lui Dumnezeu, însă există o specificitate a fiecăruia trăită în concretețea împrejurărilor efective din istorie. *Numai ideologiile și utopiile au dezvoltat perspectiva unei universalități abstracte, un surogat ideologic, care să nu ia în considerare identitatea dată ce se manifestă în concretețea vieții. Înainte de a fi universală, orice identitate este concretă și ca atare particulară*. Pe această li-

nie, calitatea națională, conștiința unui neam nu sunt accidente sau adăugiri exterioare umanului. Un uman pur, abstract reprezintă o abstracție disociată de existența efectivă.

Creștinismul nu anulează ci transfigurează inclusiv identitatea națională. Dar este fundamental să reținem această perspectivă a faptului că experiența credinței Evangheliei nu anulează specificul național, ci presupune și o transfigurează prin viața în Duhul Sfânt. Părintele Stăniloae menționează: „Între național și uman nu e niciun antagonism. Dimpotrivă, cu cât îți adâncești simțirile umane, cu atât te adâncești mai mult în miezul calității tale naționale. Umanitatea se află în adâncul firii tale naționale...Un român înțelege și iubește oamenii de alt neam nu printr-o depășire a realității sale de român, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci rămânând român. Uu român, când simte milă față de un ungur, în milă e tot român...Iubirea față de oamenii, de orice neam ar fi ei, nu e nici ea o iubire anațională. Sentiment anațional, în rădăcinile și factura lui, nu există”.¹

Părintele Stăniloae arată că această specificitate națională nu este un impediment pentru universalitatea creștinismului. Creștinismul este universal, dar el se întrupează într-un mod specific, în funcție de experiența concretă a unui neam. Ecumenicitatea creștinismului nu trebuie înțeleasă însă ca o uniformizare, ca o omogenizare radical făcută în numele unor idealuri abstracte, ci ar trebui să reflecte relația de viață trăită într-un același Duh și Adevăr între credincioșii aparținând unor neamuri distincte. Este o înțelegere bazată pe concretețea și specificitatea caracteristicilor a felului în care credința creștină a fost receptată și trăită în cadrul unui neam.

Această perspectivă este îmbogățitoare și cuprinzătoare, ajutându-ne să vedem ceea ce ține de lumina Adevărului ziditor din celălalt, fără să fim timorați de posibilitatea pierderii propriei identități. „Există două feluri de ecumenicități. Există o ecumenicitate egală cu uniformitatea...În sensul acesta creștinismul e considerat ca un sistem de idei și de puteri dumnezeiești de sine stătător, distinct de roadele pe care le produce în fiecare ins sau națiune. Și există o ecumenicitate înțeleasă ca o simfonie. Aceasta e ecumenicitatea creștinismului considerat ca relație vie între om și Dumnezeu. Ecu-

¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și națiune*, în Volumul *Ortodoxie și românism*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 20.

menicitatea în acest sens nu mai cuprinde doar sistemul uniform de idei și puteri care lucrează în oameni, ci toată spiritualitatea acestor popoare în care lucrează credința și harul...Se poate spune că creștinismul e și supranațional, dar și național. Ecumenicitatea nu e sfâșiată prin nota națională”.²

Pecetea Ortodoxiei în sufletul românesc

Părintele Stăniloae fundamentează *legătura profundă dintre Ortodoxie și românism, felul cum sufletul românesc este pecetluit de realitatea credinței ortodoxe*, plecând de la evaluarea critică a unor premise dezvoltate de Constantin Rădulescu Motru. Acesta afirma că este nevoie de o separare a Ortodoxiei de românism, altminteri există riscul unui deserviciu reciproc. Românismul poate afecta înțelegerea unei spiritualități universale date de Evanghelia lui Hristos, iar Ortodoxia ar putea constitui un factor potrivnic progresului economic, social și politic al românilor. Aceste premise sunt actuale, întrucât se poate constata astăzi anumite direcții în interiorul comunităților creștine de a promova în numele universalității Evangheliei și a Întrupării Mântuitorului o spiritualitate dezîntrupată, complet eliberată de specificul unui anumit mod de a-L vedea și trăi pe Dumnezeu în cadrul Ortodoxiei universale, dar întrupate specific în cadrele concrete ale unei istoricități.

Totodată, în mod constant și mediatic se propagă tiparul unei poziții conform căreia Ortodoxia ar fi un factor anacronic, *o stavilă pusă în calea progresului, înțeles exclusiv în termeni lumești*. Nealinierarea românilor la standardele civilizației occidentale, neintegrarea adecvată la ritmul și performanțele economice, sociale și politice din Vest sunt motivate uneori de felul retrograd promovat de o Ortodoxie înapoiată care dezvoltă o mentalitate bazată pe pasivitate, delăsare, lipsă de inițiativă creatoare.

Părintele Stăniloae răspunzând premiselor invocate de Rădulescu Motru arată că Ortodoxia într-adevăr se ridică deasupra intereselor pământești, însă ea se răsfrânge prin trăirea credinței Evangheliei într-un mod propriu în dezvoltarea unei culturi, a unor atitudini, în materializarea unor înțelegeri în situațiile concre-

² Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și națiune*, în Volumul *Ortodoxie și românism*, pp. 34-35.

te de viață. *Ortodoxia articulează eshatonul cu istoria, fără să rămână prizoniera unei eshatologii rupte complet și indiferente la realitățile istorice, dar și fără să se amăgească prin împlinirea în forme istorice ale idealurilor Evangheliei, în soluții utopice ale unei eshatologii istoricizate.*

Totodată, *românismul nu poate fi redus complet doar la interese pământești, pe o linie marxistă de a înțelege devenirea istorică doar ca o cale de împlinire a unor deziderate economice, sociale și politice.* Mai ales în contextual actual, în care la nivelul aspirațiilor naționale am fost învățați să privim doar spre ceea ce înseamnă proiecte naționale care vizau exclusiv idealuri pământești (prosperitate economică, ecuritate, posibilitatea de a circula fără restricții sau condiționări umilitoare prin politica discriminatorie a vizelor) este capital să înțelegem cum se împlinește destinul unui neam. Poate fi epuizată împlinirea unui neam doar prin satisfacerea la nivel excepțional a unor necesități biologice, economice și sociale? Este o problemă asupra căreia ar trebui să reflectăm cu seriozitate mai ales în contextual aniversării Centenarului de la Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, să vedem dacă motivația jertfei, a vieților atâtor români în marele război al reîntregirii a fost una doar de ordin economic, dacă aspirațiile de veacuri ale generațiilor înaintașilor noștri au înțeles menirea acestui neam doar ca o împlinire în orizontala existenței imanente.

Părintele Stăniloae arată că Ortodoxia nu renunță la universalitatea ei atunci când se răsfrânge într-un mod specific în structura sufletului unui neam și în istoria acestuia, precum și faptul că neamurile nu se uniformizează prin universalitatea și neschimbabilitatea Ortodoxiei. O înțelegere reducionista, marcată de tipare riscă să nu dezvolte o reflecție nuanțată asupra întânirii dintre universalitatea Ortodoxiei și specificitatea unui neam, în cazul de față neamul românesc. Abordarea simplificatoare, străină de logica antinomiei poate forma anumite clișee de gândire, străine de complexitatea realității de viață.

Părintele Stăniloae argumentează că pecetea ortodoxă a sufletului românesc nu este una limitativă, în sens negativ, nu îngreunează posibilitatea lui de manifestare și de afirmare în plan istoric. Dimpotrivă, asumarea și cultivarea identității noastre sufletești ca neam ne conduce atât spre o împlinire a destinului propriu, dar și la o îmbogățire a celorlalți, întrucât vom da mărturie de un patrimoniu cultural și spiritual distinct. Ortodoxia și-a imprimat adânc pecetea în firea românului și sufletul ro-

mânesc a fost frământat în aluatul Ortodoxiei care i-a fost un veritabil ferment. Această conștiință ne-ar putea ajuta să dăm mărturie de vocația noastră specifică, mai ales într-o Europă muribundă din punct de vedere spiritual, o Europă care-și renegă rădăcinile ei spirituale, culturale și ale civilizației sale impregnate de creștinism. Am putea depăși ca români atitudinea umilitoare de a posta doar în poziția de a cerși beneficii economice, uneori plătind tribut prin sufletul nostru, redescoperind demnitatea celui care oferă cu generozitate din experiența spirituală a unui neam a cărui suflet s-a plămădit prin trăirea smerită a Crucii lui Hristos Cel răstignit și înviat.

Ortodoxia nu uniformizează spiritul unui popor, ci potențează și aprofundează anumite însușiri specifice, însă prin lumina experienței Adevărului dumnezeiesc împărtășit prin viața Bisericii. Atunci când un popor se înstrăinează de ethosul structurat prin specificitatea sufletului său riscă să ajungă în derivă. „În cadrul Ortodoxiei pot exista popoare cu preocupări, însușiri, cu politică, artă și cugetare originale...Câteva idei cardinale ortodoxe sunt prezente ca o axă în viața mai simplă sau mai progresată a unui popor. Aceste idei au devenit spirit din spiritul unui popor. Ele nu pot fi scoase din viața lui, fără ca să urmeze haosul spiritual. Din razele pe care le aruncă ele peste întreg cuprinsul vieții unui popor și din natura acestui cuprin se naște o sinteză spirituală specifică”.³

Dragostea de Dumnezeu și dragostea pentru pământ-coordonate fundamentale ale sufletului neamului românesc și remedii în fața artificialității existenței tehnicizate de astăzi

Părintele Stăniloae observă că sufletul românesc este impregnat de o dimensiune cosmică a comuniunii. Românul este puternic legat de natură, de codru, de lumea vegetală și de întreaga făptură. Țăranul român are grijă de animalele sale nu doar într-un mod utilitarist, sau ca un reflex al unei anumite discipline, ci în relația lui se observă o anumită prezență sufletească. Totodată, legătura profundă cu pământul este emblematică pentru spiritualitatea țăranului român. Părintele Stăniloae arată că aceste legături spirituale ale românului cu pământul și cu făpturile animale reprezintă coordonate ale Ortodoxiei. El arată că dragostea de pământ, conștiința că este păcat să lași pământul nelucrat sau să fie lucrat superficial reprezintă atuuri ale unei gândiri impregnate de suflul Ortodoxiei.

³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 65.

Mai ales în vremurile de astăzi când cu mare ușurință de înstrăinăm pământul, când în numele unor comodități renunțăm la ceea ce înseamnă legătura organică și vie cu pământul, este de actualitate redescoperirea acestei conștiințe. Astăzi pământul este văzut ca o sursă pentru anumite resurse, el fiind exploatat și infestat în numele unei productivități crescute artificial. Mai mult, prin această înțelegere utilitaristă se pierde din vedere faptul că pământul din care ne hrănim și pe care îl călcăm este unul ce ține în el osatura unui neam prin înaintașii săi. Renunțarea la dragostea de propriul pământ și căutarea împlinirii într-un pământ străin pe linia unei concepții că patria este acolo unde ne este bine (o înțelegere materialistă și utilitaristă a binelui) înseamnă pe undeva și o trădare a felului în care înaintașii noștri și-au trăit credința.

Părintele Stăniloae arată această legătură vie dintre credință și pământ în spiritualitatea poporului roman și o indică a fi o expresie a unui realism profund dat de Ortodoxie. „Românul are două pasiuni mari: pământul și credința. Sunt cele două realități organice și esențiale ale vieții. Românul simte că din ele îi curge viața: din pământ viața trupului, din Dumnezeu viața sufletului. Se vede aici o minte care nu e ispitită de iluzii. El dă cu un gest sigur la o parte mulțimea de aparențe goale, dar pretențioase ale lumii și vede singurele lucruri esențiale, din care decurg toate. Viața lângă pământ și lângă Dumnezeu e singura viață bine hrănită cu ceea ce de fapt îi trebuie”.⁴

Această legătură nemijlocită cu realitatea cosmosului, capacitatea de a trăi în comuniune vie cu în plan intrapersonal și interpersonal, dar deopotrivă cu întreaga creație cu conștiința că toate vin de la Dumnezeu este de o formidabilă actualitate în lumea artificializată de astăzi. Efortul de căutare originară a esențelor sufletului românesc ne ajută în depășirea himerelor impuse în societatea reticulară de astăzi, marcată de felurite fantasme. Există o diferență structurală între creația făcută de Dumnezeu și artefactele create de oameni. Românul s-a simțit solidar cu lumea făcută de Dumnezeu și nu s-a regăsit în civilizația tehnicizată a artefactelor construite de om.

Această caracteristică reprezintă o șansă pentru a înțelege astăzi riscul de a ne lăsa fascinați, seduși și transformați în prizonieri ai mediilor realizate prin puterea autonomă a omului. *Prin redescoperirea însușirii sufletului românesc de a trăi comuniunea vie cu cele*

⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, pp. 68-69.

făcute de Dumnezeu poate fi depășită fascinația pentru mediul inteligenței artificiale, poate fi redobândită bucuria vieții în condițiile consolidării unui sistem din ce în ce mai tehnicitizat prin care existența este redusă la o succesiune de executare formală a unor proceduri (în această cheie viața însăși fiind receptată ca o eroare a sistemului).

Omul de astăzi redus la o secvență integrată în rețea, feliat în multiple secvențe integrabile în funcție de necesitățile sistemului nu doar că renunță la frumusețea unei vieți într-un cadru concret dat de creația lui Dumnezeu, dar își sporește închipuirea de sine, generând un mediu artificial al existenței structurat prin tehnologiile informației de astăzi. Omul de astăzi își petrece viața în cea mai mare măsură într-un sistem integrat structurat de lucruri omenești (în birouri de tip cubiculum din cadrul unui sistem organizațional impersonal, în autoturisme sau alte mijloace de transport, în fața unui ecran al televizorului, smartphone-ului sau calculatorului, prizonier al rețelelor sociale etc.) fără să se mai hrănească din ceea ce înseamnă puterea de viață a comuniunii cu natura, cu animalele și mai ale cu ceea ce înseamnă întâlnirea nemediată cu semenul său. În această situație, *omul contemporan nu doar că-și realizează propria închisoare, substituind creația lui Dumnezeu cu un mediu neînsuflăit, ci se angajează luciferic prin transformarea naturii umane înseși. Transumanismul este o expresie a acestui spirit luciferic.*

Având în vedere aceste provocări actuale, cuvintele Părintelui Stăniloae sunt de mare însemnătate și relevante pentru a putea regăsi autenticitatea vieții, valorificând un specific al sufletului românesc. „Românul se simte străin între cele făcute de om. El simte că acestea nu au suflet, că nu poate avea o comunicare cu ele. Omul poate face și fabrica multe lucruri, dar toate cele făcute de mâna omenească se deosebesc de cele făcute de Dumnezeu prin faptul că sunt numai materie. În ele nu e viață, nu e ceva care depășește materia moartă. Românul simte aceasta și de aceea cu un fir de iarbă nu se simte singur, dar cu un zid da”.⁵

⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 68. Relația dintre persoană și comuniune se reflectă și în modul perceperii comunității. Comunitatea nu este percepută ca o rețea nivelatoare, ca un tăvălug uniformizator. Cuvintele Părintelui Stăniloae sunt foarte actuale în contextual substituirii comunităților de rețele impersonale. „Comunitatea nu e considerată în românism stând în opoziție cu persoana, ci ca un mediu favorabil ei; nu e concepută ca la nemți, bunăoară, sau ca la comuniști, ca tăvălug care uniformizează și mașinalizează (care îi transformă pe oameni în

***Doamne ajută!-semnul prezenței lui Dumnezeu
în cotidian și al răzbaterii românului în istorie,
precum și un acoperământ în fața utopiilor ideologice***

Sufletul românesc cu greu se lasă iluzionat de utopii. Această însușire este un adevărat dar, mai ales pentru vremurile actuale marcate de himere și de fantasmе unei culturi a imaginarului și a virtualului. Marile principii invocate de revoluții au rămas pentru români simple lozinci, amintite conjunctural, dar fără să se creadă din suflet în ele. Există o vocație de a transforma chiar lucrurile cele mai mari în derizoriu. Acest lucru poate fi considerat ca un semn de slăbiciune, ca o lipsă de seriozitate, ca o incapacitate de a fi consecvenți cu proiecte mari. Adesea auzim critici la adresa românilor, care nu pot fi însuflețiți de entuziasmul unor lucrări cu vizibilitate în imediat, punându-și sufletul, investind energiile sufletești și materiale în obiective impresionante care țin de structuri ale acestei lumi.

Ceea ce în aparență pare să fie o slăbiciune, ar putea fi semnul unui alt tip de putere dat de luciditatea de a nu ne amăgi, de a nu ne lega de cele trecătoare, de a crede că nemurirea numelui nu se dobândește prin dănuirea și pomenirea numelui prin intermediul unor lucrări, prin legarea lui de opere monumentale în plan istoric. *Astăzi, când există o predilecție de alienare a vieții omului, de transformare a acestuia în mașină, în robot capabil să fie integrat într-un process din ce în ce mai dizolvant în ceea ce privește identitatea și demnitatea specifice persoanei umane, invocându-se constant necesitatea eficienței sistemului este o dovadă de putere capacitatea de a rămâne lucid, de a sesiza ceea ce contează cu adevărat în planul existenței.*

Românul nu prea este sensibil și nu se entuziasmează foarte mult în fața realizărilor impresionante, întrucât este conștient de limita puterilor omenești, el trăiește cu o conștiință vie a faptului că toate vin și sunt susținute de Dumnezeu, Îl percepe pe Dumnezeu ca fiind Pantocratorul existenței, Atotțiitorul întregii lumi. În condițiile fascinației dată de exemplu de ceea ce înseamnă realizările inteligenței artificiale, de modul în care suntem încurajați să primim lecții din partea robotului Sophia, activarea resortului sufletesc prin

roboți, în mașini), reducându-i pe toți la aceeași funcție, ci ca trup cu mădulare și funcții deosebite, după imaginea Sfântului Apostol despre Biserica". Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 71.

care românul nu pare să ia prea în serios ceea ce ține de puterea făuritoare a omului autonom poate fi o șansă. În continuitate cu realismul asumat de o anumită înțelegere duhovnicească, românul este conștient de propriile limite în acest veac și nu se lasă înregimentat facil în utopii care promit realizarea raiului aici pe pământ.

Ortodoxia îl ajută să assume prin conștiință și viață cuvintele Mântuitorului că Împărăția Lui nu este din această lume și că împotriva răului nu se poate lupta prin logica și armele răului, iar potrivit Sfântului Apostol Pavel războiul adevărat este cel duhovnicesc și că lupta împotriva stăpâniiilor și puterilor întinericului nu se poate lupta eficient exclusiv prin lucrarea omenească. Aceste poziții sunt de mare actualitate într-o lume ca cea de astăzi când mediul tehnologiilor contemporane, integrand ideologiile societății de consum promit utopic realizări dincolo de condițiile firești ale lumii căzute în păcat și totodată într-o societate în care există riscul de a crede că lucrarea răului poate fi oprită prin legi, prin măsuri de forță, prin arsenalul sofisticat al unui demers orientat doar spre lucruri exterioare, fără să aibă în vedere taina interiorității omului, a lăuntricului său, a ceea ce presupune forța înnoitoare a harului, a lucrării lui Dumnezeu în om și în lume.

Părintele Stăniloae mărturisește că poporul român este: „...realist, are o judecată lucidă și un calm pe care nu le pierde ușor. El intuiește just până unde poate fi modificată realitatea cu puterile omenești. Biserica Ortodoxă cunoaște realitatea profundă a răului și știe că el nu poate fi învins deplin în lumea aceasta...Împotriva răului nu se poate lupta eficace decât prin renunțarea la sine, prin jertfă, printr-o asceză susținută zi de zi în persoana proprie. Răul nu e învins durabil prin rău, ci doar momentan; răul poate fi învins doar prin binele din tine, care nu se înstăpânește însă în tine printr-o singură zvâcnire de eroism, ci printr-un efort susținut zi de zi. Românul nu crede în bunătatea exagerată a oratorului, pentru că știe ce greu se poate dobândi bunătatea. El știe că nu poate fi pogorât raiul pe pământ prin câteva legi și de aceea nu se entuziasmează de discursurile utopice și deci nesincere când vin de la alți români. El știe că idealurile sociale atât de strâns legate de cele spirituale nu se realizează atât de ușor, ci prin îndelungate eforturi”.⁶

Părintele Stăniloae arată că forța sufletului românesc nu constă în puterea unui raționalism autonom sau în capacitatea unei discipline prin

⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, pp.75-76.

care oamenii să fie înregimentați în slujba unor idealuri istorice, ci într-o cumințenie și un echilibru date de faptul că poporul român s-a născut creștin, că sufletul lui s-a plămădit prin credința apostolică. Conștiința prezenței lui Dumnezeu în cotidian, în toate împrejurările concrete de viață i-a întărit pe români în credința că reușita lui în istorie depinde de felul în care se raportează la Dumnezeu. Lozinca unei reușite prin noi înșine este străină de cugetul și ethosul românesc întrucât exprimă spiritul unui orgoliu care se încrede în propriile puteri.

În contextul actual când în mod insidios se inoculează această încredere în propriile forțe, în dezvoltarea unor structuri mentale și materiale prin care ne iluzionăm că putem rezolva problemele prin eficiența unui sistem structurat printr-o logică încrezătoare în puterile exclusive ale omului, este fundamental să redescoperim taina răzbaterii neamului românesc prin istorie. Părintele Stăniloae arată că românul a străbătut istoria cu Doamne ajută! Aceste cuvinte nu indică nu doar un salut, ci exprimă trăirea vie a credinței în cotidian, nu înseamnă doar o invocare pentru un ajutor în obținerea unui rezultat imediat. Nu este prioritar efectul unei atitudini utilitariste, ci asumarea unui duh de închinare, prin care totul pus înaintea lui Dumnezeu, conștiința că fără Dumnezeu nu se poate face nimic ziditor. În această perspectivă, neamul românesc se arată biruitor prin puterea Crucii lui Hristos Cel răstignit și înviat.

O țară chiar dacă este ocupată militar, politic sau economic, chiar dacă infrastructura sa materială este înstrăinată sau dărâmată nu presupune că sufletul neamului respectiv este anihilat. Sufletul unui neam poate fi intoxicat, poate fi deturnat în mod amăgitor, printr-o reeducare impusă de un totalitarism agresiv (universul concentraționar descris de Orwell) sau prin condamnarea la o fericire înțeleasă ca plăcere și divertisment (universul concentraționar de tip magic descris de Huxley). Fie că avem de-a face cu un comunism structurat prin marxismul economic și materialismul dialectic, fie cu un neomarxism cultural totalitar prin ideologiile corectitudinii politice, în spatele structurilor și resurselor puse în joc stă un spirit al autonomiei, de emancipare de sub rânduiala lăsată de Dumnezeu, de organizare a unei lumi care promite mesianic o împărăție definitivă, închisă iremediabil în istoria acestui veac trecător. Orice recurs la transcendență este considerat un fel de intruziune, inadmisibilă pentru făuritorii acestei împărății.

Părintele Stăniloae arată semnificația profundă și existențială a lui *Doamne ajută!* prin care poporul român a răzbătut prin istorie. Alte popoare poate reușesc să se impună în istorie fără conștiința explicită a prezenței lui Dumnezeu în istorie. Pentru români însă, atunci când ne dezicem de credința în Dumnezeu suntem supuși unui marasm și unui haos destructurant. Puterea noastră stă în legătura vie cu Dumnezeu, în asumarea concretă și consecventă a acestei credințe.

Cuvintele marelui teolog român sunt cu atât mai semnificativ, cu atât mai mult cu cât astăzi în spațiul public există o jenă de a mărturisi conștiința noastră creștină. "*Cu Dumnezeu, românul e tare. Cu Doamne ajută!* răzbește prin orice. *Doamne ajută!* a fost în viața românească secretul succesului, cheia biruinței și a rezistenței. Dar fără Dumnezeu suntem foarte slabi. Simțim, aceasta acum, după război, când *Doamne ajută!* a început să fie uitat în politică, în educație, în gospodărie. Vrem să devenim iar tari, neînfrânți de niciun pericol? Să ne întoarcem la Dumnezeu, la puterea verificată de veacuri a neamului nostru!"⁷

Vocațiile specifice ale Bisericii și ale Statului

Părintele Stăniloae nu dezvoltă doar legătura dintre Ortodoxie și sufletul românesc, ci abordează nuanțat și echilibrat specificitatea vocațiilor distincte ale Bisericii și ale Statului. Analiza Părintelui Stăniloae este

⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p.80. Legătura dintre Ortodoxie și iubirea de neam, dintre trăirea credinței întru Hristos și slujirea neamului ne arată că naționalismul nu trebuie nici diabolizat, nici idolatrizat, ci doar duhul bisericesc în care trăim credința în situațiile concrete ale vieții dă valoare mântuitoare faptelor noastre. Părintele Stăniloae cu mult echilibru afirmă: "Ne mântuim muncind la plug, în fabrică, la masa de scris, îngrijind de copii, slujind neamului și statului, silindu-ne să ne cultivăm mintea și să ne întreținem viața, însă toate acestea făcându-le cu credință. Săvârșindu-le fără credință, animalic (pur biologic) sau diabolic, toate acestea ne pierd. Propriu-zis nu ele ne mântuiesc, ci legătura cu Dumnezeu manifestată prin ele...Naționalismul, luat în sine, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică, orice naționalism fie mântuie, fie pierde, după cum este sau nu străbătut de credința creștină. Ortodoxia nu este un sector detașat de toate faptele și condițiile naturale ale omului. Ea nu este numai mers la biserică sau numai cărturărie universalistă sau sistem de sfere cristaline plutind pe deasupra valurilor vieții, neatins de ele și neintervenind în ele. Ea este forță amestecată în totalitatea faptelor și situațiilor omenești, mântuind pe om nu întrucât îl scoate din ele, ci întrucât acela lucrează în ele după duhul ei". Pr. Dumitru Stăniloae, *Naționalismul sub aspectul moral* în volumul *Ortodoxie și românism*, pp. 143-144.

de mare folos întrucât sintetizează concepția Evangheliei, asumată și trăită în duhul Tradiției Ortodoxe. Plecând de la realitatea legii și cea a harului, se precizează faptul că legea aplicată coercitiv este un atu al Statului, dar că această manieră bazată oarecum pe forță se materializează după căderea în păcat. Sabia, semnul puterii lumesti de aplicare a ordinii și a legii este menționată încă după izgonirea protopărinților din rai, iar Arhanghelul este încredințat cu misiunea de a apăra cu sabia raiul. Este relevant faptul că Părintele Stăniloae subliniază că rolul celui care folosește sabia este încredințat de Dumnezeu unei făpturi, în timp ce Dumnezeu Însuși Se Întrupează ca Mielul înjunghiat, ca Împăratul răstignit pe Golgota.

Părintele Stăniloae arată că Biserica nu trebuie să se lase tentată de a se substitui Statului (cum s-a întâmplat în romano-catolicism), dar nici de a contesta autoritatea Statului (așa cum se întâmplă în unele interpretări forțate ale Sfintei Scripturi). Cooperarea dintre Biserică și Stat pentru binele comunităților concrete de oameni, respectându-se vocațiile și competențele specifice presupun asumarea atitudinii pe care Mântuitorul o exprimă atât în fața fariseilor atunci când le spune să le dea Cezarului ce este al Cezarului, iar lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu, precum și atitudinea Domnului Hristos în fața lui Ponțiu Pilat când îi mărturisese că împărăția Sa nu este din această lume.

Părintele Stăniloae arată că Biserica nu are menirea de a adopta o poziție de forță în raport cu Statul (orice stăpânire este îngăduită de la Dumnezeu-inclusiv atunci când Statul poate fi instrumentalizat de ideologii atee, punându-se în slujirea forțelor întinericului). Biserica, inclusiv în aceste condiții are responsabilitatea de a chema la pocăință și de a acorda iertare, în duhul iubirii jertfelnice. O poziție de forță, de impunere în mod secular a unor convingeri din partea Bisericii pentru Stat ar încurca planurile de actualizare a lucrărilor specifice, cu deservicii reciproce în ceea ce înseamnă exercitarea vocațiilor distincte. Hristos e Împărat al împărățiilor și Domn al domnilor, precum și Arhiereu Ceresc dar ca Miel care pururea Se jertfește pentru mântuirea întregii creații.

Atitudinea de iubire jertfelnică, specifică modului bisericesc de a fi nu înseamnă slugărnice față de puternicii lumii, atitudine concretizată printr-o echilibristică a compromisului, ci presupune puterea de mărturisire a Adevărului, indiferent de circumstanțe, în Duhul lui Hristos, fără însă

de a încerca impunerea acestui Adevăr prin mijloace autoritare-lumești. Părintele Stăniloae mărturisește: *“Iubirea Bisericii nu trebuie înțeleasă ca moliciune și frică de rău, ci ca un eroism superior celui care pornește contra răului cruciada spadei. Iubirea Bisericii nu înseamnă abandonarea convingerilor și nici neglijarea de a le propovădui oricând cu glas tare, chiar cu riscul de a te vedea părăsit de prieteni și de lauda opiniei publice dintr-un anumit moment dat, chiar cu riscul de a suferi chinuri îngrozitoare, moartea de martir și oproboul public dintr-un anumit timp. Martirul, nu cel fără de voie, ci cel căruia nici perspectiva apropiată a morții nu-i poate închide gura blândă dar hotărâtă este cel mai sublim erou. El este eroul specific al Bisericii”*.⁸

⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *Cele două Împărății* în volumul *Ortodoxie și românism*, p. 210.

Criterii de orientare a Bisericii Ortodoxe Române în dialogul intercreștin

VIOREL IONIȚĂ

Geneva/București

I. Biserica Ortodoxă Română s-a angajat în dialogul intercreștin din epoca modernă alături de celelalte Biserici Ortodoxe locale fără să fi formulat de la început principiile de orientare în cadrul acestui dialog, astfel că acele principii s-au impus pe parcurs și au fost definite la nivel panortodox abia în anul 2016, prin hotărârile Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe. Astfel, cele mai importante criterii de orientare ale Bisericii noastre pe parcursul participării sale la dialogul intercreștin la nivel internațional pot fi identificate analizând pe scurt întâlnirile de dialog intercreștin la care a participat această Biserică. Raportarea Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul intercreștin la nivel internațional s-a manifestat în primul rând prin faptul că aceasta a fost reprezentată la toate întrunirile ecumenice din epoca modernă, începând cu Conferința de unire (*Unionskonferenz*), organizată de vechii catolici între 10-16 august 1875 la Bonn, în Germania. La această conferință au participat 19 reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe locale, iar Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de episcopul Melchisedec Ștefănescu (1823-1892), pe atunci al Dunării de Jos, însoțit de episcopul Ghenadie Țeposu (1813-1877), fost episcop de Argeș. Conferința de la Bonn, precedată cu un an înainte de o primă conferință de unire

tot la Bonn, a adoptat un document privind învățătura de credință despre Duhul Sfânt pe baza scrierilor Sfântului Ioan Damaschin (676-749), document prin care era respinsă doctrina romano-catolică despre *Filoque*. Prin aceste tratative vechii catolici doreau să se unească „cu Biserica noastră a Răsăritului,”¹ după cum afirma episcopul Melchisedec în raportul său către Sfântul Sinod al Bisericii sale. Urmare acestui raport, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a delegat pe Mitropolitul Primat Calinic Miclescu (1875-1886) să se pună de acord cu celelalte Biserici Ortodoxe în legătură cu pașii de urmat în relațiile lor cu vechii catolici. Aceste acțiuni au rămas atunci fără urmare, dat fiind faptul că vechii catolici s-au interesat mai mult de o apropiere față de anglicani, dar conferința de la Bonn a constituit prima etapă a unei serii de contacte dintre ortodocși și vechii catolici. Din acest episod se evidențiază însă un **prim criteriu** de orientare a Bisericii Ortodoxe Române în dialogul intercreștin, anume acela de a acționa la acest nivel în consens cu celelalte Biserici Ortodoxe.

O primă încercare, la nivel panortodox, de definire a relațiilor Bisericii Ortodoxe cu celelalte comunități creștine în faza de formare a Mișcării Ecumenice s-a făcut la invitația Patriarhului Ecumenic Ioachim al III-lea (1901-1912), prin Enciclica patriarhală și sinodală, din 30 iunie 1902, trimisă tuturor Bisericilor Ortodoxe locale, prin care le solicita acestora avizul în legătură cu „raporturilor noastre [...] cu Bisericile catolică și protestantă”. Autorul enciclicii preciza că „unirea cu noi, în credința ortodoxă a acelor Biserici și a tuturor celor ce cred în Hristos, este o dorință pioasă și adâncă”, dar că această dorință a ortodocșilor „se izbește de piedici, fiindcă aceste Biserici se țin de învățăturile pe care s-au întemeiat de demult, ca pe o temelie solidă” și „pun astfel de condiții, care pentru noi sunt inadmisibile”.² Mitropolitul Primat Iosif Gheorghian (1886-1893 și 1896-1909) a prezentat această enciclică Sfântului Sinod al Bisericii noastre în ședința din 9 mai 1903, când s-a adoptat un răspuns oficial prin care se preciza că „dorința noastră este ca toți eterodocșii să vie în sânul Bisericii Ortodoxe a lui Hristos, singura, care le poate

¹ Anonim, *Conferința din Bona*, în „Vocea Covurluiului”, nr. 183, din 24 august 1875, Galați, p. 1.

² Pr. Nicolae I. Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea Ecumenică*, în „Ortodoxia”, XIV (!962), nr. 1-2, p. 108.

da mântuirea. Dar dacă aceștia arată dorința cu condiții cu care înțelegerea dogmatică dorită și comuniunea este neadmisibilă, atunci nu ne rămâne decât să trecem înainte și să veghem și mai departe [...] ca sfânta noastră doctrină să o păstrăm și să o facem cunoscută – ca și până acum – celor însetați de dragoste și adevăr”. În răspunsul său mitropolitul român mai preciza că „Sfânta Biserică Autocefală Ortodoxă Română crede că e cu neputință a găsi puncte de întâlnire și de atingere sau diferențe cu aceste Biserici eterodoxe, care puncte să se poată trece cu vederea, fiindcă nimic nu este de prisos în alcătuirea Bisericii Ortodoxe”.³ În acest răspuns este precizat **al doilea criteriu** pentru orientarea Bisericii Ortodoxe Române în dialogul inter-creștin, anume, pe de o parte disponibilitatea de dialog, iar pe de altă parte determinarea de a nu negocia sau lăsa la o parte unele adevăruri de credință, care toate sunt egale în importanță, căci refacerea unității creștine nu se poate face doar pe o selecție de adevăruri. Acest criteriu de orientare ecumenică se regăsește în toate atitudinile pe care le-a luat Biserica Ortodoxă Română față de dialogul intercreștin pe parcursul secolului al XX-lea.

II.1. Aderarea formală a Bisericii Ortodoxe Române la Mișcarea Ecumenică a avut loc imediat după Primul Război Mondial, când la 30 aprilie 1919 o delegație a Bisericii Episcopaliene din America a vizitat Biserica noastră, pe care a invitat-o să trimită reprezentanți la o Conferință mondială a Mișcării pentru „Credință și Constituție”, inițiată de acea Biserică americană și programată să aibă loc în anul 1920. La data de 30 iunie 1919, Mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei (1909-1934), în calitate de locțiitor de Mitropolit Primat al Bisericii Ortodoxe Române, a scris conducătorilor acestei mișcări că membrii delegației române propuși să participe la acea conferință erau episcopii Miron Cristea al Caransebeșului și Vartolomeu Stănescu, episcop locotenent la Argeș. Dar înfruntând unele dificultăți, conferința mondială planificată pentru 1920 a avut loc abia în anul 1927 la Lausanne, în Elveția, iar între timp delegația Bisericii noastre s-a schimbat, căci cel propus în 1919 conducător al delegației române a devenit între timp primul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Însă scrisoarea Mitropolitului Pimen din iunie 1919 este socotită pe drept cuvânt prima adeziune formală a Bisericii

³ *Ibidem*, p. 110

Ortodoxe Române la Mișcarea Ecumenică, atunci în formare. Acest moment evidențiază **al treilea criteriu** de orientare a Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul intercreștin la nivel internațional și anume faptul că desemnarea delegaților care urmau să reprezinte această Biserică la o întrunire intercreștină se făcea printr-o hotărâre a Sfântului Sinod, iar delegații respectivi prezentau apoi Sfântului Sinod un raport detaliat referitor la întrunirea la care au participat cu prezentarea hotărârilor luate acolo, așa cum făcuse episcopul Melchisedec încă din anul 1875, iar Sfântul Sinod lua act de raportul prezentat și eventual dispunea cele de urmare. Această practică s-a continuat fără întrerupere până astăzi.

La prima conferință mondială a mișcării pentru Credință și Constituție, desfășurată între 3-21 august 1927 la Lausanne, în Elvetia, unde au fost reprezentate 11 Biserici Ortodoxe locale, delegația Bisericii Ortodoxe Române a fost condusă de Mitropolitul Bucovinei, Nectarie Cotlarciuc (1875-1935). În intenția inițiatorilor protestanți ai acestei mișcări scopul întrunirii de la Lausanne era de a adopta o bază comună pentru unirea tuturor bisericilor, unire care ar fi trebuit să aibă loc imediat după acea conferință. Delegații ortodocși de la Lausanne au constatat însă că baza de unire propusă spre adoptare era insuficientă din punct de vedere ortodox. De aceea toți delegații ortodocși de la această conferință au semnat o declarație adresată adunării, prin care au subliniat că „unirea Bisericilor este posibilă numai pe baza credinței și a mărturisirii Bisericii celor șapte Sinoade Ecumenice din primul mileniu al erei creștine, iar o împărtășire cu cele sfinte (*communio in sacris*) nu este posibilă fără mărturisirea credinței comune în integralitatea ei, dar că ortodocșii sunt dispuși să coopereze cu alte Biserici în domeniul etic și social.”⁴ Prin declarația ortodocșilor de la Lausanne se concretiza **al patrulea criteriu** de orientare ortodoxă în dialogul intercreștin multilateral, anume acela că refacerea unității creștinilor divizați nu se poate face decât pe baza credinței formulate la Sinoadele Ecumenice, iar împărtășirea împreună nu este posibilă decât pe baza mărturisirii acelei credințe în totalitatea sa. Această ultimă precizare era foarte importantă, pentru că mulți creștini eterodocși, inclusiv romano-catolici, au propus în mai multe rânduri ca bisericile despărțite să practice mai

⁴ Athanasios Basdekis, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900-2006*, Verlag Otto Lembeck / Bonifatius Verlag, Frankfurt am Main / Paderborn, 2006, p. 21 ș.u.

întâi împărtășirea comună, numită intercomuniune, după care vor putea clarifica și divergențele lor doctrinare.

II.2. Paralel cu angajarea reprezentanților Bisericii Ortodoxe locale în dialogul intercreștin multilateral, respectiv cel promovat de organizațiile ecumenice internaționale, ortodocșii s-au angajat pe calea pregătirii unui sinod al întregii Biserici Ortodoxe, iar primul pas pe această cale a fost convocarea unei Comisii Interortodoxe pregătitoare cu mandatul de a identifica temele cele mai urgente precum și metodologia de studiere a lor de întreaga Biserică Ortodoxă. Această comisie s-a întrunit între 8-23 iunie 1930 la Mănăstirea Vatoped din Muntele Athos, unde Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de episcopul Lucian Triteanu al Romanului (1923-1947) împreună cu episcopul Tit Simedrea, pe atunci Arhiepiscop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor (1926-1935). Printre cele 17 teme adoptate de această comisie la nivel panortodox a fost reținută și tema a șaptea privind definirea „relațiilor Bisericii Ortodoxe cu Bisericile eterodoxe atât din Răsărit, cât și din Apus.” În legătură cu această temă, comisia interortodoxă a identificat două tipuri de relații în funcție de atitudinea respectivelor biserici față de ortodocși și anume: „a). Relațiuni în duh de dragoste, care, (după cuvântul Sf. Apostol Pavel) ,toate le nădăjduiește` (I Cor. XIII,7-8), cu Bisericile eterodoxe (armeană, coptă, abisiniană, haldeiană, iacobită, veche catolică, anglicană), care tind să se apropie de Biserica ortodoxă și nu fac prozelitism printre ortodocși și b). Relațiuni de precauțiuni și de apărare față de eterodocșii care fac prozelitism și lucrează sub orice formă ca să prejudicieze Bisericii ortodoxe: catolicismul, uniaticismul, protestantismul, metodismul, baptismul, adventismul, etc.”⁵ Deci criteriul de raportare a Bisericii Ortodoxe față de bisericile eterortodoxe adoptat de Conferința de la Vatoped nu a fost de ordin ecclesiologic ci de ordin practic, căci această comisie nu a luat în considerare identitatea eclesială a acelor comunități eterodoxe, ci numai maniera de raportare a lor față de Biserica Ortodoxă. În listele stabilite la Vatoped întâlnim în prima grupă de biserici eterodoxe comunitatea „haldeiană”, care este Biserica nestoriană și cu care Biserica Ortodoxă nu a fost niciodată în dialog, de aceea acea biserică nu a mai fost menționată în nici unul din documen-

⁵ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009. Spre Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Basilica, București, 2013, p. 147

tele panortodoxe adoptate după anul 1930. Tot în prima listă sunt menționați vechii catolici și anglicanii, singurele biserici eterodoxe occidentale luate împreună cu bisericile orientale, de unde reiese atitudinea specială a ortodocșilor față de cele două comunități apusene, cu care Biserica Ortodoxă se afla în dialog de mai mulți ani. În cea de a doua listă de biserici eterodoxe este menționată Biserica Romano-Catolică împreună cu uniaticismul, respectiv cu bisericile unite, precum și cu diferite ramuri protestante, care erau toate considerate că fac prozelitism printre ortodocși.

Delegația română la întrunirea de la Vatoped a prezentat un referat Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, care a repartizat imediat cele 17 teme la cinci comisii formate din ierarhi și profesori de teologie de la Facultățile și Academii de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române. În ședința sa din 17-18 mai 1932, Sfântul Sinod de la București a luat act de referatele întocmite de comisiile de specialiști la cele 17 teme, astfel că Biserica Ortodoxă Română era foarte bine pregătită să participe la prosinodul convocat de Patriarhia Ecumenică pentru data de 19 iunie 1932,⁶ tot la Vatoped, prosinod care însă a fost amânat *sine die*. În legătură cu întrunirea de la Vatoped și urmările ei identificăm **al cincelea criteriu** de orientare a Bisericii Ortodoxe Române în raport cu dialogul intercreștin anume acela de a repartiza unor specialiști temele referitoare la acest dialog, sau mai târziu temele care urmau să fie discutate la întrunirile de dialog, spre a fi studiate în perspectiva formulării unui punct de vedere oficial al acestei Biserici referitor la temele respective. Această metodă a fost practică în Biserica Ortodoxă Română în raport cu toate întrunirile cu tematică intercreștină care au urmat, spre exemplu în legătură cu *Conferința Ortodoxă*, desfășurată între 8-17 iulie 1948 la Moscova, organizată de Patriarhia Moscovei cu prilejul aniversării a cinci sute de ani de la declararea autocefaliei Bisericii Ruse. Pe lângă momentele festive ale acestei conferințe, la care Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de o delegație condusă de Patriarhul Justinian Marina (1948-1977), au fost discutate și următoarele patru teme: 1. *Vaticanul și Biserica Ortodoxă*; 2. *Validitatea hirotoniilor anglicane*; 3. *Calendarul bisericesc* și 4. *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*. În vederea pregătirii contribuției Bisericii Ortodoxe Române pentru această conferință, cele patru teme au fost

⁶ *Ibidem*, p. 36.

încredințate spre studiu următorilor profesori de teologie: Prof. Dr. Teodor M. Popescu: *Vaticanul și Biserica Ortodoxă Română*; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman: *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*, iar Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu celelalte două teme: *Calendarul bisericesc și Validitatea hirotoniilor anglicane*. Textele elaborate de acești specialiști au fost prezentate și discutate în cadrul unei ședințe a Sfântului Sinod al Bisericii noastre, iar apoi publicate în numărul special al revistei *Ortodoxia*,⁷ dedicat integral conferinței de la Moscova.

La Conferința Ortodoxă de la Moscova s-a hotărât ca Bisericele Ortodoxe prezente acolo să nu participe la Adunarea generală de constituire a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) de la Amsterdam, între 22 august – 4 septembrie 1948. Prin absența ei de la această adunare, Biserica Ortodoxă Română întrerupea apartenența sa formală la Mișcarea Ecumenică. Pe parcursul deceniului al VI-lea al secolului trecut, atât Patriarhia Ecumenică, care era membră a CEB încă din anul 1948, cât și Biserica Rusă, care între timp intrase în legătură cu organizația de la Geneva, au încercat să convingă Biserica Ortodoxă Română să devină membră a CEB, fiecare sub aripa ei. Dar vrednicul de pomenire Patriarh Justinian, păstrând relații frățești cu cele două Biserici Ortodoxe surori, a căutat să găsească soluția ca Biserica sa să participe de sine și în mod direct la Mișcarea Ecumenică și nu prin intermedierea altei Biserici Ortodoxe. După mai multe mijlociri, primul Secretar general al CEB, pastorul olandez W. A. Viser't Hooft (1948-1966), a adresat o scrisoare Patriarhului Justinian, la 21 februarie 1961, prin care solicita Bisericii Ortodoxe Române să trimită un observator la cea de a III-a Adunare CEB de la New Delhi, India. Patriarhia Română a răspuns pozitiv la 1 aprilie 1961, solicitând CEB aprobarea ca observatorul său să fie însoțit de 1-2 persoane. Delegația BOR la New Delhi, desfășurată între 19 noiembrie – 5 decembrie 1961, a fost condusă de vrednicul de pomenire Patriarh Justin Moisescu (1977-1986), pe atunci în calitate de Mitropolit al Moldovei și Sucevei.⁸ La New Delhi, Biserica Ortodoxă Română a devenit membră a CEB și acest fapt era considerat atunci ca o reintrare a Bisericii noastre în Mișcarea Ecumenică, în care a rămas activă până astăzi,

⁷ „Ortodoxia”, anul I, nr. 1, 1949.

⁸ Vezi Pr. prof. dr. Viorel Ioniță, *O înțelegere comună a slujirii și mărturiei creștine*, în *Ziarul Lumina*, nr. 56 (3648), 9 martie 2017, p. 7

pe baza principiilor stabilite încă e la început. Se contura astfel **un al șaselea criteriu** de angajare a Bisericii Ortodoxe Române în dialogul intercreștin multilateral anume acela de angajare directă și nu prin intermediul altor biserici.

II.3. Odată cu demararea procesului de pregătire a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, proces care a început cu prima Conferință Panortodoxă de la Rodos și pe parcursul căruia au fost definite la nivel panortodox criteriile sau principiile teologice de orientare a Bisericilor Ortodoxe locale în dialogul intercreștin la nivel mondial, Biserica Ortodoxă Română a contribuit activ la formularea acestor principii. *Prima Conferință Panortodoxă* s-a desfășurat în insula Rodos între 24 septembrie și 1 octombrie 1961, unde Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată printr-o delegație condusă de Mitropolitul Moldovei și Sucevei, Justin Moisescu (1977-1986). Această conferință a adoptat o listă lungă de teme sistematizate în opt grupe, dintre care grupa a cincea se referea la „**Raportul Bisericii Ortodoxe cu cealaltă lume creștină**”, care includea următoarele șase teme:

I. Studierea modalităților de apropiere și de unire a Bisericilor, în perspectivă ortodoxă (panortodoxă);

II. Ortodoxia și vechile Biserici răsăritene mai mici;

III. Ortodoxia și Biserica Romano-Catolică;

IV. Ortodoxia și Bisericile și Confesiunile provenite din Reformă, cu subdiviziunile: **A)** Confesiuni care se găsesc mai departe de Ortodoxie: (1. Luteranismul; 2. Calvinismul; 3. Metodiștii; 4. Celelalte Confesiuni protestante) și **B)** Confesiuni care se găsesc mai aproape de Ortodoxie: (1. Episcopalienii în genere și 2. Biserica Anglicană.).

V. Ortodoxia și vetero-catolicismul. Continuarea legăturilor cu vechii catolici, în spiritul discuțiilor teologice care au avut loc până acum și al declarațiilor și tendințelor lor, spre unirea cu Biserica Ortodoxă și

VI. Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică, cu subpunctele urătoare: **A).** Prezența și participarea Bisericii Ortodoxe la Mișcarea Ecumenică, în spiritul Enciclicei Patriarhale din 1920; **B).** Studierea temelor teologice și de altă natură care au legătură cu premisele participării Bisericii Ortodoxe la Mișcarea Ecumenică și **C).** Însemnătatea și contribuția participării în ansamblu a Ortodoxiei pentru îndrumarea gândirii și acțiunii ecumenice.⁹

⁹ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Hotărârile...*, p. 166-167

Această listă adoptată la nivel panortodox prevedea în primul rând (*punctul A*) stabilirea la nivel panortodox a unor criterii teologice clare pentru modalitatea de raportare a Bisericii Ortodoxe față de bisericile sau confesiunile eterodoxe precum și pentru perspectivele de unire cu acestea. În al doilea rând această listă reflecta pentru prima dată poziționarea Bisericii Ortodoxe față de bisericile eterodoxe pe criterii ecclesiologice, astfel grupa de biserici eterodoxe socotite cele mai apropiate de Biserica Ortodoxă este familia Bisericilor Vechi Orientale, față de care sunt propuse o serie întreagă de măsuri concrete de apropiere. În categoria a doua urmează Biserica Romană-Catolică, față de care sunt propuse printre altele și studierea acțiunilor sale bisericești „în special *propaganda, prozelitismul, uniația*”. Pe poziția a treia față de Biserica Ortodoxă se află „bisericile și confesiunile provenite din reformă”, formulare care a ținut probabil să reflecte titlul pe care și-l dau aceste comunități ele însele, mai ales cele care s-au definit pe baza unei mărturisiri de credință (*confessio*) în perioada reformei protestante, pe când comuniunea anglicană nu se consideră *confesiune*, ci Biserică. Subliniem însă faptul că în această categorie de comunități se face distincția între două grupe diferite: una a celor care se află mai departe de Biserica Ortodoxă pentru motivul că nu recunosc demnitatea episcopală, deși luteranii în general și chiar unii reformati sau calviști au episcopi dar nu în succesiune apostolică. A doua categorie inclusă în această grupă de comunități născute din reforma protestantă cuprinde comunitățile „care se găsesc mai aproape de Ortodoxie” (IV. B) și anume episcopalienii în general și anglicanii, deci bisericile eterodoxe care au episcopatul în succesiune apostolică, deși această calitate nu este recunoscută de toate Bisericile Ortodoxe locale. Din hotărârile primei Conferințe Panortodoxe reținem **al șaptelea criteriu** de orientare a Bisericii Ortodoxe în general față de comunitățile eterodoxe și anume identificarea unor principii ecclesiologice pe baza cărora se evidențiază apropierea sau depărtarea unei comunități creștine eterodoxe față de Biserica Ortodoxă, în acest caz pe baza existenței sau nu a slujirii episcopale în succesiune apostolică.

A doua Conferință Panortodoxă (Rodos, 26-28 septembrie 1963) a discutat mai ales relațiile dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano Catolică, pentru că aceasta era atunci deplin angajată în procesul

de desfășurare a Conciliului al II-lea de la Vatican (1962-1965), și astfel a fost adoptată hotărârea ca Biserica Ortodoxă „să angajeze cu Biserica romană un dialog pe picior de egalitate”.¹⁰ Dar în sesiunea sa de lucru din 29 octombrie 1964, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat act de faptul că prin enciclica *Ecclesiam Suam*, din 6 august 1964, și alte documente, papa Paul al VI-lea (1963-1978) nu recunoștea Bisericii Ortodoxe o poziție de egalitate cu Biserica Romano-Catolică. De aceea Sfântul Sinod de la București a propus ca Biserica Ortodoxă să aștepte încheierea dezbaterilor Conciliului de la Vatican și abia după aceea să se pronunțe în legătură cu inițierea unui dialog oficial cu catolicii.¹¹ Această propunere a Patriarhiei Române a fost prezentată de Mitropolitul Justin Moisescu la cea de a *treia Conferință Panortodoxă* (Rodos, 1-15 noiembrie 1964), unde recomandarea Bisericii Ortodoxe Române a fost susținută și de Bisericile Ortodoxe din Serbia și Polonia, „pe motivul dificultăților pe care aceste Biserici le aveau acasă din cauza uniților,” după cum mărturisea Olivier Clement.¹² Decizia luată de cea de a III-a Conferință Panortodoxă a stabilit că pentru un început rodnic al dialogului teologic oficial cu Biserica Romei „este necesară pregătirea trebuitoare și crearea de condiții corespunzătoare”¹³ și deci acest dialog nu a început imediat ci abia în anul 1980. Din experiența acelei conferințe se identifică **al optulea criteriu** de orientare a Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul intercreștin la nivel internațional și anume acela de a defini punctul său de vedere în funcție de relațiile sale cu bisericile eterodoxe de acasă. În legătură cu conferința de la Rodos din anul 1963 atitudinea Bisericii noastre a fost determinată de relațiile sale cu greco-catolicii în sens restrictiv, dar experiența ortodocșilor români în relațiile lor cu ceilalți creștini din România a inspirat adesea și în sens pozitiv atitudinea delegaților ortodocși români în dialogul intercreștin la nivel internațional, cum a fost cazul spre exemplu în cadrul dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Federația Luterană Mondială.

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹¹ Diac. N. I. Nicolaescu, *A treia Conferință Panortodoxă de la Rodos*, în „Biserica Ortodoxă Română”, LXXXI (1964), 11-12, p. 1011.

¹² Olivier Clément, *La troisième conférence de Rhodes*, în „Contacts”, XVII, 49, (1965) 1er semestre, p. 56

¹³ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Hotărârile...*, p. 174.

II.4. Orientarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române după cel de al Doilea Război Mondial a fost stimulată prin trimiterea la studii în străinătate a multor doctoranzi teologi atât la facultățile de teologie ortodoxă mai ales din Grecia, apoi din Uniunea Sovietică, dar și la instituțiile de învățământ ale Bisericilor Vechi Orientale: Coptă, Etiopiană și Siro-iacobită din Malabar, India. Cei mai mulți doctoranzi ortodocși români au fost trimiși însă la facultățile de teologie anglicană, romană-catolică, veche-catolică și protestantă de diferite tradiții din Apus, precum și la Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția. În viziunea Patriarhului Justinian Marina, prin acest program se urmărea formarea de specialiști ortodocși români care să cunoască foarte bine viața și teologia fiecărei comunități eterodoxe cu care Biserica noastră a venit sau putea veni în contact. Rezultatul acestui program a fost publicarea a nenumărate studii privind istoria, teologia și viața multor tradiții creștine până atunci prea puțin cunoscute în țara noastră. Relațiile cu bisericile eterodoxe pe parcursul celei de a doua jumătăți a secolului al XX-lea au fost promovate și prin vizitele delegațiilor oficiale ale Bisericii noastre la practic toate bisericile din lume, din India și Etiopia până în Scandinavia și America. Toate aceste acțiuni desfășurate în plină perioadă de dictatură comunistă au dus la afirmarea și recunoașterea Bisericii Ortodoxe Române în întreaga lume creștină ca o Biserică deschisă spre dialog.

Pe plan local Biserica Ortodoxă Română a fost angajată în dialog cu bisericile eterodoxe din România mai ales în cadrul *Conferințelor teologice interconfesionale* dintre Institutele Teologice Ortodoxe de la București și Sibiu și Institutul Teologic Protestant unic cu o secție reformată și unitariană la Cluj și alta evanghelică luterană la Sibiu, întruniri la care reprezentanții institutele romano-catolice de la Alba Iulia și Iași aveau doar satut de invitați. În cadrul acestor conferințe bianuale, care se țineau pe rând la București, Sibiu și Cluj, se discuteau în primul rând temele de actualitate din cadrul Mișcării Ecumenice, dar și teme de interes comun cu caracter local. Deși cu timpul aceste conferințe au fost tot mai marcate de ideologia comunistă, totuși un rol pozitiv al acestor conferințe a constat în mijlocirea unei cunoașteri reciproce și chiar a unei apropieri dintre teologii diferitelor tradiții creștine din România, ajungând-se chiar la unele simpatii între teologii diferitelor tradiții cum a fost cea pe care a manifestat-o teologul reformat clujean István Juhász (1915-1984) față de Părintele Dumitru Stăniloae, sau teologul luteran sibian Hermann Pitters tot

față de Părintele Stăniloae, pe a cărui *Teologie Dogmatică Ortodoxă* a tradus-o în limba germană.

În sfârșit, relațiile intercreștine ale Bisericii Ortodoxe Române s-au dezvoltat și la nivelul dialogului teologic bilateral cu Biserica Evanghelică din Germania (Evangelische Kirche in Deutschland - EKD),¹⁴ care s-a desfășurat din anul 1979 până astăzi pe parcursul a paisprezece întruniri oficiale ale delegațiilor celor două biserici. La primele trei întruniri (1979, 1980, 1982) din delegația Bisericii Ortodoxe Române a făcut parte și Părintele Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, care prin contribuțiile sale a dus la afirmarea acestui dialog dincolo de cercurile teologice ale celor două Biserici. Astfel, Prof. dr. Dorothea Sattler, astăzi de la Facultatea de Teologie romano-catolică din Münster, Germania, remarca în legătură cu referatele susținute de teologii ortodocși români la tema: „Pocăința și Spovedania în credința și în viața Bisericilor noastre și însemnătatea lor pentru înnoirea și sfințirea creștinului” (*Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen*),¹⁵ că „referatele teologilor ortodocși la această discuție ecumenică demonstrează că în Apus există necesitatea unei informări cu privire la pozițiile doctrinare ortodoxe în legătură cu teologia pocăinței.”¹⁶ Pe de altă parte un teolog luteran finlandez remarca despre aceeași perioadă de început a aceluiași dialog teologic că „dialogul german cu românii a înregistrat cel mai mare succes dintre toate conversațiile Bisericii Evanghelice din Germania cu Ortodoxia.”¹⁷

Din nefericire, pe parcursul ultimelor decenii interesul față de angajarea ecumenică a Bisericii noastre s-a rezumat aproape

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Dialogurile bilaterale ale Bisericilor Ortodoxe cu celelalte Biserici creștine: impuls pentru gândirea teologică ortodoxă*, în „Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea”, coordonator Pr. prof. dr. Viorel Ioniță, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2011, p. 97 ș.u.

¹⁵ Vezi aceste referate în *Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen*, Dritter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 28. Mai bis 3. Juni 1982 in Hüllhorst, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 51, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1987.

¹⁶ Dorothea Sattler, *Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*, Mainz, 1992, p. 223

¹⁷ Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran – Orthodox Dialogue 1959-1994*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, p. 154,

în exclusivitate la preocupările teologilor români direct angajați în dialogul intercreștin. Acest fenomen de desinteres chiar și printre profesorii de teologie, care nu este specific Bisericii Ortodoxe Române ci se întâlnește aproape în toate bisericile chiar și în cele occidentale, s-a reflectat în instituțiile noastre de învățământ teologic și prin destinul oscilant al disciplinei numită *Ecumenismul*, care a fost în final contopită cu disciplina Îndrumări misionare, ceea ce implica adesea o abordare a ei din perspectiva Sectologiei sau a Apologeticii, de care din fericire unii dintre profesorii care au onorat această disciplină au știut să se ferească. Aceste oscilații, practic în dezacord cu orientarea generală a Sfântului Sinod al Bisericii noastre, denotă un profund dezacord dintre politica noastră bisericească externă și cea pastorală internă, ceea ce a dus la creșterea unei orientări antiecumenice în rândurile monahilor, ale clerului și chiar ale credincioșilor influențați de teze identitare, așa cum s-a văzut în legătură cu convocarea, desfășurarea și hotărârile Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe din luna iunie 2016.

II.5. Pe parcursul celei de a doua jumătăți a secolului al XX-lea relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și cele eterodoxe au făcut tot mai intens obiectul unei reflexii teologice, iar unii din cei mai reprezentativi teologi ortodocși au formulat o serie de teze menite să ofere o bază ecclesiologică a acestor relații. Aceste reflecții au luat în considerare două direcții și anume prima se referea la profilul ecclesiologic al eterodocșilor, sau la identitatea lor ecclesiologică pe care le-o acordau ortodocșii și, în același timp, la delimitarea ecclesiologică a Bisericii Ortodoxe față de comunitățile creștine eterodoxe. Pe această linie cel mai autorizat răspuns în teologia românească l-a oferit Părintele Profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993), care, pornind de la convingerea că orice „unire deplină a credincioșilor cu Hristos nu poate însemna decât o prezență intimă, integrală și lucrătoare a Lui în sânul lor. Și numai această unire e Biserica în sensul deplin al cuvântului”, și-a pus întrebarea: ce „sunt celelalte confesiuni creștine care nu mărturisesc o astfel de unire intimă și lucrătoare a lui Hristos cel integral în ele?” La această întrebare marele teolog român a răspuns că „ele sunt biserici nedepline, unele

mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate.”¹⁸ Pe de altă parte, Părintele Stăniloae considera că o „anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc”. De aceea există cu atât mai mult „această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină.” După aceste considerații eclesilogice, Părintele Stăniloae și-a pus și întrebarea dacă membrii comunităților eterodoxe se mântuiesc? Îar răspunsul său la această întrebare a fost nuanțat, căci „credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au trezit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credința despre un Hristos, Care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate va avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...” (In. 14, 2).”¹⁹ Această viziune nu compromite cu nimic mărturia ortodoxă, dar o nuanțează față de alte mărturii creștine. Din aceste considerații dogmatice rezultă **al nouălea criteriu** al orientării ortodoxe în raport cu celelalte comunități creștine, anume acela că Biserica Ortodoxă este singura Biserică adevărată, dar că bisericile eterodoxe sunt în grade diferite biserici nedepline.

Tot din dorința de a aduce o contribuție la clarificarea criteriilor teologice ale dialogului Bisericii Ortodoxe cu ceilalți creștini, Pr. Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002) a identificat șapte „teze eclesilogice cu implicații ecumenice” care ar putea deschide noi perspective în acest sens și anume: 1. *Viziunea unității văzute*; 2. *Vestigia Ecclesiae*; 3. „*Limitele*” Bisericii; 4. *Iconomia ca tipologie ecumenică*; 5. *Receptarea convergențelor teologice, rezultate din dialogul ecumenic*, 6. *Uniatismul* și 7. *Folosirea „ritului bizantin”*.²⁰ Prima teză se referă la prezentarea concepției despre *unitatea văzută* din diferite perspective confesionale, precizând că specificul unității văzute

¹⁸ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 125

¹⁹ *Ibidem*, p. 126

²⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, colecția „Didaskalos”, Editura România Creștină, București, 1999, p. 250-258.

din punct de vedere ortodox este de a fi și *istorică*. Conceptul de „*vestigia Ecclesiae*” a fost folosit mai întâi de Jean Calvin și în context ecumenic se referă la posibilitatea de a identifica în tradiția altor comunități creștine elemente de credință ale Bisericii vechi. În legătură cu conceptul despre *limitele Bisericii* sunt menționate cele două viziuni ecclesiologice ortodoxe moderne, una a limitelor canonice, iar cealaltă a limitelor harismatice ale Bisericii. Limitele harismatice ale Bisericii din punct de vedere ortodox sunt foarte bine exprimate prin *Ecclesiologia euharistică*, reprezentată de Preotul Nicolai Afanasiev (1893-1966), viziune continuată și completată, printre alții, de Pr. Prof. Georges Florovski (1893-1979). Cea de a patra teză identificată de Părintele Bria se referea la *Iconomia bisericească*, respectiv la perspectiva de aplicare cu pogorământ a principiilor canonice ortodoxe față de eterodocși, spre exemplu în cazul primirii lor în sânul Bisericii Ortodoxe. Teza privind *Receptarea convergențelor teologice* la care s-a ajuns în dialogul intercreștin din partea ortodocșilor implică mai mulți factori teologici și se referă la o acțiune în sens dublu, atât de primire cât și de împărtășire. Teza privind *uniatismul* se referă în special la relațiile dintre ortodocși și romano-catolici și pornește de la întrebarea dacă ar putea exista o unire între cele două Biserici fără uniatism. În sfârșit, teza privind *ritul bizantin* pornește de la constatarea că „tradiția răsăriteană este o tradiție eclezială în care ritualul, cultul, *lex orandi*, nu se pot separa de doctrina și de structura unei Biserici.”²¹ Tezele propuse de Părintele Profesor Bria, după o îndelungată experiență în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Geneva, sunt simple sugestii de reflecție care ar putea fi de folos teologilor ortodocși în raportarea lor față de dialogul intercreștin fie la nivel multilateral, fie la cel bilateral.

A doua direcție de reflecție teologică privind raportarea ortodoxă față de eterodocși se referă la considerarea statutului ecclesial al acestora în cazul în care unii dintre ei doresc să devină ortodocși. În fața unor astfel de situații unele Bisericii sau unii clerici ortodocși au considerat că orice eterodox care ar dori să devină ortodox va trebui să fie botezat, chiar dacă a fost botezat în comunitatea din care provenea. Biserica Ortodoxă Română a definit însă atitudinea

²¹ *Ibidem*, p. 257.

ei în acest sens printr-o decizie sinodală nuanțată,²² ținând cont de deciziile din Biserica veche potrivit cărora botezul săvârșit cu apă în numele Sfintei Treimi nu se poate repeta. În acest sens Patriarhia Română a fixat atitudinea sa cu privire la principiile și la rânduiala de primire la credința ortodoxă a creștinilor eterodocși care au fost botezați în cadrul bisericii lor, cu condiția ca acel botez să fi fost efectuat cu apă în numele Sfintei Treimi. Eterodocșii care provin din comunități care nu mărturisesc credința în Sfânta Treime, cum sunt unitarienii, și mai ales candidații provenind din alte religii, nu vor putea deveni membrii ai Bisericii Ortodoxe decât prin botez.

Tot la categoria atitudinii Bisericii Ortodoxe față de eterodocșii care vin în contact cu ea se încadrează și problema mult mai complicată a căsătoriilor intercreștine, respectiv a căsătoriilor dintre ortodocși și creștini de alte tradiții. Cu această provocare s-au confruntat în ultimele decenii mai ales Bisericele Ortodoxe locale minoritare într-un context majoritar ne-ortodox sau chiar necreștin, apoi tot mai intens aproape toate comunitățile ortodoxe din diaspora. În acest sens menționăm acordul din 12 noiembrie 1991 dintre Patriarhia Ortodoxă Greacă a Antiohiei și Patriarhia Iacobită a Antiohiei, potrivit căruia căsătoria dintre credincioși din aceste două biserici se poate săvârși, cu acordul sau chiar în prezența episcopului locului, dar în biserica de care aparține mirele (punctul 6), iar nașii de cununie ca și cei de botez trebuie aleși din biserica miresei (punctul 13).²³ În același sens a fost adoptat și acordul dintre Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei și Biserica Ortodoxă Coptă din 5 aprilie 2001, prin care se precizează că este posibilă căsătoria dintre credincioșii celor două biserici, cu condiția ca atât mirele cât și mireasa să aibă o binecuvântare scrisă din partea episcopului lor, iar cununia să fie săvârșită numai în una din Biserici nu în amândouă.²⁴

²² *Primirea la Ortodoxie a celor de alte credințe*, cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2014.

²³ *To All Our Children, Protected by God. A Synodical and Patriarchal Letter of the Holy See of Antioch*, in „Growth in Agreement III. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998-2005”, edited by Jeffrey Gros, Thomas F. Best, Lorelei F. Fuchs, WCC Publications, Geneva, 2007, p. 3.

²⁴ *Coptic Orthodox Church and Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria and All Africa, Pastoral Agreement*, in „Growth in Agreement III. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998-2005”, edited by Jeffrey Gros, Thomas F. Best, Lorelei F. Fuchs, WCC Publications, Geneva, 2007, p. 10.

Un acord asemănător a fost încheiat și între Biserica Ortodoxă din Finlanda și Biserica Evanghelică Luterană a Finlandei în anul 1990.²⁵ Astfel de acorduri nu se cunosc în cazul Bisericilor Ortodoxe majoritare, decât în situația eparhiilor dependente de acestea în diaspora.

Un prim acord privind căsătoriile mixte intercreștine din diaspora, la elaborarea căruia a fost angajat și un reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, s-a încheiat în anul 1985 în Elveția de Comisia de Dialog între ortodocși și romano-catolici din această țară, acord în care se precizează că soluțiile propuse sunt valide numai în țara respectivă. Acest acord este însoțit de reflecții teologice privind taina cununiei precum și de prezentarea punctelor de asemănare și de deosebire cu privire la această taină în cele două tradiții teologice. Cu privire la căsătoriile mixte între ortodocși și catolici se propune ca acestea să se săvârșească fie numai în Biserica Ortodoxă, ceea ce este acceptabil pentru Biserica Romano-Catolică, fie să se officieze o slujbă comună (*un service commun*), care să fie celebrată de clericii celor două Biserici, evitându-se astfel o dublare a tainei.²⁶ Un al doilea acord, la adoptarea căruia a fost implicat și un reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, de data aceasta între ortodocși și protestanți, a fost adoptat tot în Elveția de o Comisie de dialog dintre ortodocși și reformați tot în anul 1985, acord de asemenea prevăzut cu o introducere teologică în care se propunea un formular pentru o „celebrare ecumenică”²⁷ a cununiei. Această celebrare este concepută în două părți, prima ar corespunde în sens larg logodnei și ar putea fi celebrată de un pastor protestant, iar a doua este cununia ortodoxă propriu-zisă care se săvârșește numai de un preot ortodox într-o biserică ortodoxă.

Un document mult mai nuanțat cu privire la căsătoriile mixte din diaspora a publicat în anul 2012 Arhiepiscopia - astăzi Mitropolia - Ortodoxă Română în cele două Americi²⁸ cu titlul *Linii directoare pentru pregătirea cununiei ortodoxe*. În acest document este precizat

²⁵ Vezi: *The Finnish Lutheran-Orthodox Dialogue. Conversations in 1989 and 1990*. Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland No 4, Church Council for Foreign Affairs, Helsinki, 1993.

²⁶ Cfr. *Présence orthodoxe en Suisse*, Guide Pastoral, Fribourg 1991, p. 37

²⁷ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Vorschlag für eine evangelisch-orthodoxe Traufeier in der Schweiz*, (ediție bilingvă germană-franceză), ediția a II-a, Berna, 1999, p. 19.

²⁸ The Romanian Orthodox Archdiocese in the Americas, *Guidelines for Orthodox Matrimony Preparation*, published with the blessing of His Eminence Archbishop Nicolae, 2012

faptul că dreptul bisericesc ortodox interzice unui creștin ortodox căsătoria cu un neortodox, apoi se evidențiază legătura strânsă dintre Taina Cununiei și Taina Euharistiei, considerând că ceea ce numim căsătorii mixte au devenit posibile numai din momentul în care Cununia s-a despărțit de Euharistie. Astăzi căsătoriile mixte sunt posibile pe principiul iconomiei, iar pentru a putea fi oficiate ele trebuie să respecte următoarele principii: 1. Mirele sau mireasa care nu sunt ortodocși trebuie să fie creștini botezați cu apă în numele Sfintei Treimi; 2. Nașii trebuie să fie creștini ortodocși cununați la Biserica Ortodoxă, 3. Slujba cununiei trebuie să fie celebrată într-o Biserică Ortodoxă și 4. Noua pereche trebuie să promită că vor boteza și educa copii lor în Biserica Ortodoxă. Toate aceste măsuri pastorale au fost luate în lumina discuțiilor la nivelul celor de a II-a și a III-a Conferințe Panortodoxe Presinodale (1982 și respectiv 1986), la care s-a discutat și problema căsătoriilor mixte dintre ortodocși și creștini de altă tradiție.

III. Principiile teologice privind angajarea Bisericii Ortodoxe celei una în cadrul dialogului intercreștin atât bilateral cât și multilateral au fost definite prin hotărârile Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, desfășurat la Academia Ortodoxă din insula Creta, Grecia, între 18-26 iunie 2016. Lista temelor de pe agenda acestui sinod a fost stabilită la *Prima Conferință Panortodoxă Presinodală*, care s-a desfășurat între 21-28 noiembrie 1976 la Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice de la Chambésy, lângă Geneva, Elveția. Delegația Bisericii Ortodoxe Române la această conferință a fost condusă de Mitropolitul de atunci Justin Moisescu. Cele zece teme din lista definitivă au fost reținute pe motivul că au fost recomandate de toate Bisericile Ortodoxe Autocefale și printre aceste teme se găseau și temele nr. 8: *Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu restul lumii creștine* și tema nr. 9: *Ortodoxia și Mișcarea ecumenică*. De interes pentru relațiile intercreștine ale Bisericii Ortodoxe era și tema nr. 5: *Impedimente la căsătorie*.²⁹ În legătură cu relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe, Mitropolitul Antonie al Transilvaniei, pe atunci în calitate de Episcop Vicar Patriarhal, aprecia în anul 1977 că ele trebuie să fie puse pe „o bază mai solidă” sau „mai exactă”, astfel „încât să nu se mai meargă la întâmplare și mai ales, să nu se mai dea nimănui

²⁹ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Hotărârile...*, p. 190-191.

posibilitatea să numească angajarea în ecumenism o erezie, sau să împiedece angajarea până la erezie.”³⁰

Raportul privind lucrările și hotărârile primei Conferințe Panortodoxe Presinodale a fost prezentat în ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 11-13 decembrie 1976, care a hotărât înființarea unei comisii teologice cu mandatul să studieze cele trei teme repartizate Bisericii noastre de către acea conferință pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod și anume: 1). *Diaspora ortodoxă*; 2). *Autocefalia și modul în care trebuie să fie proclamată* și 3). *Autonomia și modul în care trebuie să fie proclamată*. Comisia respectivă a fost alcătuită din: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (președinte), Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu; Prof. Dr. Iorgu Ivan, Protodiacon Prof. Dr. Ioan Floca, Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu și Pr. Prof. Dr. Mircea Păcuraru. Celelalte 7 teme propuse pe lista Sfântului și Marelui Sinod au fost repartizate celor două Institute teologice ale Patriarhiei Române de la București și Sibiu, care urmau să prezinte referate cu observații și propuneri asupra lor, în termen de 3 luni.³¹ Deci, Biserica Ortodoxă Română a dat în studiu de la început toate cele zece teme reținute pe lista Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

Cele trei teme referitoare la relațiile intercreștine ale Bisericii Ortodoxe au fost studiate de cea de a *II-a Conferință Panortodoxă Presinodală*, desfășurată între 3-12 septembrie 1982 și respectiv de cea de a *III-a Conferință Panortodoxă Presinodală* la Chambésy, desfășurată tot la Chambésy între 20 octombrie – noiembrie 1986 (temele 8 și 9),³² care au adoptat proiecte de texte pe marginea acestor trei teme destinate să fie supuse spre dezbatere și aprobare la Sfântul și Marele Sinod. Dar întucât pregătirea acestui sinod s-a prelungit, Sinaxa Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe din 6-9 martie 2014 a recomandat revizuirea tocmai a acestor teme și aducerea lor la zi. Comisia Interortodoxă Specială constituită pentru a pune în practică aceste hotărâri a propus contopirea celor două texte pri-

³⁰ Antonie Plămădeală, Vicar Patriarhal, *O privire asupra pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, în „Ortodoxia”, XXIX (1977), nr. 2., p. 255.

³¹ Cfr. *Sesiunea ordinară a anului 1976 a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XCV (1977), nr. 1-3, p. 218.

³² A se vedea proiectele acestor teme la Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Hotărârile...*, p. 198-199 și 215-226.

vind temele 8 și 9 din lista adoptată în anul 1976,³³ iar textul revizuit a fost adoptat de cea de a V-a Conferință Panortodoxă Presinodală (Chambésy, 10-17 octombrie 2015).³⁴ Comparând proiectele de texte din anul 1986 cu cele din anul 2015 se observă că ultima variantă este mult mai restrictivă decât primele propuneri.

Sinaxa Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe, desfășurată între 21-28 ianuarie 2016 la Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice de la Chambésy, a adoptat o listă prescurtată a temelor de pe agenda Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, listă în care a rămas tema privind angajarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe în formularea: *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine*.³⁵ Se cuvine subliniat faptul că proiectul de text referitor la această temă a fost adoptat de toate cele paisprezece Biserici Ortodoxe Autocefale. În sesiunea sa de lucru din ziua de 7 iunie 2016, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a studiat proiectele de texte la cele șase teme incluse pe agenda Sfântului și Marelui Sinod și luând în considerare diferitele obiecții referitoare la aceste proiecte a adoptat o listă lungă de propuneri pentru îmbunătățirea acestor texte la Sfântul și Marele Sinod care a avut apoi loc în Creta. Contribuția delegației Bisericii Ortodoxe Române, condusă de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, la lucrările Sfântului și Marelui Sinod, a fost caracterizată de unul dintre cei mai critici ierarhi greci la adresa acestui sinod, respectiv de IPS Mitropolit Ierotheos Vlachos de Nafpaktos și Agios Vlasios, cu următoarele cuvinte: „*Patriarhia României s-a pregătit foarte bine pentru Sinod și a făcut propuneri importante de corectare a textelor, mai ales pentru documentul „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu restul lumii creștine”*”.³⁶ Cu privire la contribuția personală a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel la îmbunătățirea proiectelor de texte pe marginea temelor de pe agenda Sfântului și Marelui Sinod, ierarhul grec menționat afirmă că „*Dintre toți întâi-stătătorii, Patriarhul României Daniel a arătat că are deplină cunoaștere teologică și capacitatea de a-și susține opiniile. De asemenea, a avut capacitatea de a face propuneri alternative, atunci când*

³³ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe. Documente pregătitoare*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2016, p. 25.

³⁴ *Ibidem*, p. 51 ș.u.

³⁵ Vezi acest proiect de text la Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Sfântul și Marele Sinod...*, p. 161-172.

³⁶ <http://basilica.ro/mitropolitul-ierotheos-vlachos-despre-delegatia-patriarhiei-romane-la-sinodul-din-creta-bine-pregatiti-si-fermi-pe-pozitie/> (28 august 2018)

nu au fost acceptate propunerile sale[...]. În general, Patriarhul României i-a impresionat pe toți membrii Sinodului prin cunoștințele sale teologice și prin modul în care aborda subiectele.”³⁷

În ședința sa de lucru, din 29 octombrie 2016, Sfântul Sinod al Bisericii noastre a „luat act cu apreciere de participarea și implicarea substanțială a Patriarhului României și a altor membri ai delegației Bisericii Ortodoxe Române la lucrările Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe”. Cu același prilej s-a luat act și „de conținutul documentelor în forma aprobată în cadrul lucrărilor Sfântului și Marelui Sinod din Creta”, precum și de faptul că textele adoptate de Sinodul din Creta „pot fi explicitate, nuanțate sau dezvoltate de către un viitor Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe.” Importanța hotărârilor acestui sinod a fost subliniată de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel în cuvântul său la deschiderea lucrărilor Sfântului și Marelui Sinod, prin afirmarea că „Sinodul nu trebuie să formuleze noi dogme sau sfinte canoane noi, ci trebuie să aibă o semnificație pastorală și misionară actuală, pentru a mărturisi iubirea lui Hristos pentru Biserica Sa și pentru întreaga umanitate.”³⁸ Hotărârile Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe sunt încă în proces de receptare de către Bisericile Ortodoxe locale, dar pentru Biserica Ortodoxă Română ele au în primul rând o valoare orientativă a sa în dialogul intercreștin pe plan local și internațional. Al **zecelea criteriu** de orientare a Bisericii Ortodoxe Române în dialogul intercreștin și interreligios se bazează astăzi pe principii panortodoxe.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Contribuția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel la pregătirea și desfășurarea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, în „Dăruire în slujirea Bisericii. Gânduri alese pentru Patriarhul României”, editat de Preasfințitul Timotei Prahoveanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, Editura Basilica, București, 2017, p. 191.

Monarhia israelită și mărturia credinței

IOAN CHIRILĂ

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Societatea iudaică a fost dintru început o societate teocratică, acest aspect este specific culturilor monoteiste, dar în cazul poporului ales această caracteristică se afirmă odată cu alegerea lui Avraam și primește o formă instituționalizată prin revelarea divină, realizată către Moise, cu privire la așezarea semințiilor în jurul Cortului Sfânt (*Num* 2)¹. Modul de așezare al semințiilor arată faptul că unitatea desăvârșită se realizează în jurul Dumnezeuului celui Viu și Unu (*Deut* 6, 4). Acest mod de organizare nu va mai fi operabil după intrarea în Canaan, dar religia a fost mereu un element fundamental pentru afirmarea și realizarea unității poporului ales. Faptul în sine va fi dezvoltat instituțional în vremea monarhiei davidice prin „teologia Sionului”² în cadrul căreia se afirmă unicitatea centrului religios: Ierusalimul³. Chiar și în vremea Mântuitorului centralita-

¹ Studiind perioada peregrinării prin pustie observăm că odată cu apariția Cortului Sfânt acesta ocupă locul central în tabăra celor eliberați din robie, găsim similități între camparea lui Israel în jurul Tabernacolului și tărâmul ceresc în preajma tronului lui Dumnezeu.

² Ioan Chirilă, „Teologia Sionului – ca element de fundamentare a comuniunii și comunității credinței”, în: Vasile Stanciu, Cristian Sonea (eds.), *Misiunea parohiei și a mănăstirii într-o lume în continuă schimbare*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, pp. 19-27.

³ Începând cu perioada davidică, centralitatea Sionului/Ierusalimului poate fi observată în mod limpede, iar aceasta în relație cu evenimentele majore prin care a

tea Ierusalimului este afirmată, misiunea vestirii Evangheliei făcându-se „începând de la Ierusalim” (*Lc 24, 46-47*)⁴. Punctul central de iradiere a misiunii creștine începute de Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos este, așadar, Ierusalimul, dar în sectorialul Vechiului Testament putem identifica două rădăcini ale misiunii sau ale rolului misionar al reprezentanților (fiecare în parte) poporului ales: a) Avraam – izvor de binecuvântare pentru toți cei care îl vor binecuvânta – modelul credinței și al fidelității față de Dumnezeu; b) poporul ales va fi lumină pentru neamuri (*Is 49, 6*) – modelul misionar.

Să cunoști vocea lui Dumnezeu și să știi că ceea ce îți dă poate să ceară înapoi este un lucru fundamental pentru zidirea credinței. În episodul din Facerea 18, Sarra se îndoieste și râde în sine în spatele ușii cortului, iar despre Avraam nu se spune nimic, de aceea putem înțelege că el, cunoscând vizitatorul, nu se îndoieste, ci începe să creadă și să înțeleagă că ceea ce nu e cu putință la om este cu putință la Dumnezeu. Iar cum Dumnezeu nu este definit de timp și spațiu, El poate să împlinească orice și oricând, de aceea El va merge spre Moria fără crâcnire. Această zidire în credință este necesară oricărui misionar, nimic nu trebuie să ne despartă de Hristos, iar moartea, din această perspectivă, este un câștig (*Filip 1, 21*).

Poporul ales este lumină neamurilor (*Is 9, 6*) pentru că prin sine sa, prin adeziunea sa față de Lege/Torah, el face ca celelalte neamuri să-și amintească de deschiderea eshatologică a existenței și de îndemnul profetic: „veniți să ne suim în muntele Domnului... să ne învețe căile Sale și să mergem pe cărările Sale... Căci din Sion va ieși Legea și Cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim” (*Is 2, 2-3*).

trecut poporul ales și cu atitudinea pe care a avut-o în relație cu Legea. Într-un alt studiu, subliniam aceste aspecte astfel: „a) în timpul lui David și Solomon, Sionul a fost «unconditional locus» al lui Dumnezeu, ca atare a fost de necucerit, b) în vestirile profeților, prezența și apărarea cetății din partea lui Dumnezeu este condiționată de starea de ascultare și supunere a poporului, ocuparea survenind atunci când poporul nu se pocăiește, c) în timpul exilului pare că Dumnezeu a părăsit Ierusalimul pentru o vreme, dar profeții făgăduiesc restaurarea lui mai glorioasă decât cea dintâi, d) după întoarcerea din exil, dezamăgiți că acea restaurare nu s-a împlinit, au transferat această promisiune spre perioada eshatologică și spre tărâmul transcendent”. Ioan Chirilă, „Teologia Sionului...”, p. 21.

⁴ Pentru mai multe detalii legate de centralitatea Ierusalimului a se vedea M. Porath și Ch. S. Kampen (eds.), *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*, Kampen, Kok Pharos, 1996, 244p.; Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, Continuum, 1999, pp. 3-52.

Iată de ce unii privesc istoria acestui popor ca fiind o sumă de modele ce conduc convergent existența umană spre cunoașterea lui Dumnezeu, iar prin cunoașterea lui Dumnezeu spre viața veșnică. Așadar, misiunea nu este o conducere a umanității spre noua formă instituțională a unității, ci o conducere a acesteia spre unitatea veșniciei, care în sine este unitatea Treimii atât de frumos mărturisită în pasajul iohaneic dintre capitolele 14-17 ale Evangheliei din care acum pun doar cuvântul: „ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una” (*In* 17, 21).

Rădăcinile monarhiei Israelite

În societatea iudaică regele nu este un trimis/dar al lui Dumnezeu, ci o îngăduință. El este numit „fiu al lui Dumnezeu”, iar în același timp este considerat rob al Său (*ebed Yahwe*). Acest paradox care cuprinde filiația divină și poziționarea în calitate de rob exprimă limpede faptul că regele israelit își împlinește rolul pentru că Dumnezeu a încuviințat acest fapt. El se află la conducerea poporului ales, însă este cel dintâi slujitor și împlinitor al Legii revelate pe muntele Sinai.

Cu toate că primul rege al Israelului a fost uns în timpul lui Samuel, prevederile care vizează statutul acestuia în raport cu Dumnezeu și cu poporul au fost stabilite încă din Deuteronom 17,14-20. Moise a prevăzut faptul că Israel va dori să aibă în fruntea sa un rege, drept pentru care stabilește, încă de la acel moment, regulile după care acela să fie ales și normele pe care va trebui să le îndeplinească în calitate de rege. Poruncile mozaice vizează perioada de după așezarea poporului în pământul făgăduinței (*Deut* 17, 14). I se va îngădui să pună rege în fruntea sa, însă el va trebui să fie ales de Dumnezeu și să fie din neamul israeliților (*Deut* 17, 15).

Spre deosebire de regii popoarelor păgâne, acesta va trebui să îndeplinească unele reguli. Însă regulile nu trebuie văzute ca o limitare, ci mai degrabă ca o prevenție prin care Dumnezeu îl ferește pe rege de mândrie și de căderea în idolatrie. Mai întâi, interdicția de a înmulți caii conduce înspre consolidarea armatei și, implicit, înspre o încredere prea mare în forțele proprii. Acest fapt nu doar că slăbește credința în Dumnezeu (*Ps* 19, 7; 146, 10-11), ci produce o dorință de întoarcere în Egipt pentru a dobândi mai mulți cai,

mai multă putere. Regele, în atitudinea aceasta de autonomizare, va atrage după sine poporul pe un drum pe care Domnul a poruncit să nu se mai întoarcă nicicând (*Deut* 17, 16; cf. 28, 68; *Ieș* 14, 13). Mai apoi, multe femei l-ar putea atrage pe rege spre idoli (cf. 3 Rg 11, 1-13), iar acumularea de bogății în exces în vistieria sa va conduce la opresiune socială în vederea colectării taxelor și, în final, la uitarea lui Dumnezeu (*Deut* 8, 11.17-20)⁵.

Pentru expunerea noastră au oare o importanță deosebită versetele 18-19: „când se va sui pe scaunul regatului său, trebuie să-și scrie pentru sine cartea legii acesteia din cartea care se află la preoții leviților...și el să o citească în toate zilele vieții sale”. Reînnoirea sularilor, cu alegerea fiecărui rege, ne lasă să observăm că *Torah* este punctul care va continua să conserve teocentricitatea poporului ales, dar în același timp este și punctul în jurul căruia se creează și se afirmă unitatea⁶. Era apărător al Legii, al slujirilor aduse lui Dumnezeu și al poporului⁷; era modelul spre care trebuia să se orienteze fiecare israelit; era un „fiu” care trebuia să crească în frica de Dumnezeu și în dreptate și să-i atragă în această stare pe toți supușii săi. Iar aceasta se realiza prin raportarea constantă la Lege. Actul scrierii unei noi cărți care să cuprindă Legea indică înspre conservarea ei, iar actul citirii zilnice trimite înspre un proces de formare, de altoire constantă pe principiile cuprinse în ea. Împlinirea acestor două acte (scriere și citire) îl ferea pe rege de îngâmfare în raport cu poporul, dar și de abaterea de la Lege (*Deut* 17, 20). Asumarea cuvântului lui Dumnezeu și poziționarea în atitudinea de fiu ascultător (vezi *Deut* 6, 20-25) oferea perenitate familiei regelui în fruntea poporului. Legea nu doar că se transmitea astfel din tată în fiu, ci era efectiv un act de mărturisire a credinței și de misiune în interiorul poporului. Iar pe acestea Dumnezeu le răsplătea, întărind casa regală și ocrotind întregul popor. Aceste elemente prevăzute de Moise au fost reluate în momentele în care Israel a cerut să aibă în fruntea sa un rege.

⁵ Cf. Edward J. Woods, *Deuteronomy. An introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries, vol. 5, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2011, pp. 218-219.

⁶ Bernard M. Levinson, *Deuteronomy's conception of law as an „ideal type”: a missing chapter in the history of constitutional law*, în: *“The Right Chorale”: Studies in Biblical Law and Interpretation*, Mohr Siebeck, Tübingen: 2008, pp. 77-79.

⁷ S. Mowinkel, *General, Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom*, în *Studies in the History of Religions, The Sacral Kingship*, Brill, Leiden/Roma, 1959.

Întronizarea regelui – moment de afirmare a unității, dar și model misionar

Până la momentul instituirii monarhiei, poporul era condus de către Judecători, de către acei lideri politici care se ridicau la vremuri de restriște în fruntea poporului pentru a-l scoate de sub greutatea asupritorilor. Profetul Samuel, ultimul Judecător din fruntea Israelului, este pus în situația de a unge rege. În timpul său se produce mutația de la conducerea teocratică la cea monarhică. Bătrânii poporului își manifestă dorința de a avea un conducător care să stea în fruntea sa în mod continuu și care să mențină unitatea comunității credinței în jurul său. Prin acest gest Dumnezeu îi arată lui Samuel că, de fapt, Israel îl respinge pe El. Cerința ca poporul ales să aibă un rege „ca și la celelalte popoare” (1 Rg 8, 5) indică înspre alte fapte de-ale sale, care i-au condus în final la nerespectarea legii și la închinarea la zeități păgâne. Mai mult decât atât, regalitatea în sine putea deveni o formă de idolatrie, având în vedere că în cadrul popoarelor învecinate cu Israel, cel mai adesea regele era considerat a fi un zeu⁸.

Dumnezeu nu se împotrivesc dorinței poporului de a avea rege, ci mai degrabă îi arată că este greșită raportarea sa la popoarele învecinate. În repetate rânduri, popoarele păgâne i-au influențat pe israeliți și i-au abătut spre atitudini idolatre. Iar dacă un lider politic temporar (cum erau judecătorii) nu reușea tot timpul să-i mențină în respectarea Legii, nu era nicio siguranță că un lider permanent va putea. Cu toate acestea, după ce îl îndeamnă pe Samuel să le prezinte toate implicațiile pe care le presupune așezarea unui rege în fruntea lor, Dumnezeu încuviințează instalarea unui mediator între El și popor. Prin faptul că Domnul îi cere lui Samuel să asculte glasul lor și să le pună rege se arată, de la început, că acela va fi sub autoritatea Sa și că va trebui să împlinească Legământul încheiat între El și popor pe muntele Sinai (1 Rg 8, 11-22)⁹.

Dumnezeu se implică în alegerea regelui. El îi indică profetului Samuel pe cine anume să ungă rege. Saul, fiul lui Chiș din semin-

⁸ Diana V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, coll. *Journal for the study of the Old Testament Supplement Series*, vol. 121, JSOT Press, Sheffield, 1991, pp. 37-40.

⁹ D.V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, pp. 41-42.

ția lui Veniamin, avea să fie primul rege al Israelului. Când Saul a aflat că Dumnezeu l-a rânduit să fie rege peste tot poporul a privit cu reținere opțiunea Domnului. În mod normal, regele nu putea fi ales din seminția celui mai mic fiu al lui David și nici din casa unui om neînsemnat din neamul lui Veniamin. Dar Dumnezeu nu alege după rațiuni omenesti, ci caută oameni deprinși să urmeze calea cea dreaptă. Din nefericire, Saul nu s-a ridicat la înălțimea chemării dumnezeiești și a cedat la prima încercare. Se pare că acesta nu a înțeles care este menirea unui rege și în loc să fie ascultător Domnului a căutat să placă mai mult poporului. Alegerea sa greșită avea să-i fie fatală. Depărtarea de Dumnezeu și lepădarea cuvântului Său a determinat anunțarea unei sentințe categorice prin profetul Samuel: „pentru că ai lepădat cuvântul Domnului și Domnul te-a lepădat pe tine, ca să nu mai fii rege peste Israel” (1 Rg 15, 26). Aici nu avem de-a face cu o „precipitare dumnezeiască”, nesupunerea și neascultarea lui Saul în cadrul episodului petrecut pe Muntele Gilgal prevesteau tendința de autonomie a regelui¹⁰ și implicit abdicarea de la misiunea pe care o presupunea chemarea sa¹¹. Regele Israelului trebuia să asume responsabilitatea ca întregul popor să rămână în fidelitate față de *Torah*. Astfel, în persoana sa trebuia să se realizeze unitatea comunității credinței. Dacă el se abate de la Lege, Dumnezeu îl va părăsi. Saul, primul rege al Israelului este un exemplu în acest sens. El prioritizează interesele proprii în cele două mari greșeli pe care le comite: jertfa de pe Ghilgal (1 Rg 13) și crușarea regelui amalecit (1 Rg 15)¹². Unitatea de neam și de credință a Israelului era în jurul său. El era responsabil pentru eșecul misiunii interne și pentru consolidarea credinței poporului. A nesocotit darul și chemarea lui Dumnezeu și de aceea a fost îndepărtat din slujirea sa regală. Domnul avea să-și caute un bărbat după inima Sa

¹⁰ Ralph W. Klein, *1 Samuel*, coll: *Word Biblical Commentary*, vol. 10 Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 152.

¹¹ Sfântul Ioan Casian subliniază aici mărinimia lui Dumnezeu care nu a ținut cont în momentul alegerii de faptele reprobabile pe care regele Saul avea să le împlinească în viitor. John Cassian, *Conference* 17.25.15, în J. R. Franke, *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel*, coll: *Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament*, vol. 4, InterVarsity Press, Downers Grove, 2005, p. 254.

¹² Vezi detalii în Stelian Pașca-Tușa, „Ispita autonomiei sau despre căderea regelui Saul (1Rg 15),” în: Aurel Pavel și Nicolae Chifăr (eds.), „*Voi pune înaintea Ierusalimului, ca început al bucuriei mele*”. In *Honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan la împlinirea vârstei de 80 ani*, Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 546-566.

și-i va porunci să fie conducătorul poporului Său, deoarece Saul nu a împlinit ceea ce i-a poruncit Domnul (1 Rg 13,14)¹³.

David și Solomon – exponenți iluștri ai mărturiei credinței în mijlocul poporului

David, fiul lui Iesei Betleemitul din seminția lui Iuda, avea să fie persoana care corespundea rigorilor impuse de Dumnezeu regelui israelit. Încă de la alegerea sa, Domnul îi atrage atenția lui Samuel că noul rege nu se va distinge prin statură sau prin frumusețea chipului, ci prin inima lui bună (1 Rg 16, 7). Până să ajungă rege, David a fost fără prihană înaintea Domnului. A înțeles misiunea sa și s-a lăsat purta de Duhul lui Dumnezeu care se coborâse asupra sa în urma ungerii (1 Rg 16, 13) pe căile dreptății. David nu era ahtiat după putere, motiv pentru care nu a râvnit tronul care îi fusese dăruit prin ungerea sfântă până ce Saul, primul rege israelit, avea să moară. Acest fapt l-a dovedit cel puțin în două momente din timpul prigoanei dezlănțuite de Saul împotriva Sa. David îi cruță viața lui Saul atât în peștera din pustiul En-Gaddi (1 Rg 24), cât și în pustia Zif (1 Rg 26). Motivul pentru care acesta nu i-a făcut rău lui Saul avea o implicație directă cu ideea de regalitate pe care primul suveran al lui Israel o reprezenta. David le spune mai întâi oamenilor săi aflați în peșteră (1 Rg 24, 7), cât și lui Saul și supușilor lui (1 Rg 27, 11) că el nu va ridica niciodată mâna împotriva regelui, fiindcă el este unsul Domnului. David era conștient de faptul că regele era reprezentantul poporului, cel care garanta unitatea de credință și de neam înaintea Domnului și din aceste considerente nu putea să-i facă vreun rău.

După moartea lui Saul, David este ales rege în Hebron peste seminția lui Iuda, iar după șapte ani, întregul Israel îi acceptă suveranitatea sa (2 Rg 5)¹⁴. În această calitate el a consolidat imaginea regelui în conformitate cu prevederile lui Moise și cu cerințele expuse de Samuel. Supunerea totală înaintea Domnului avea să-i întărească statul și ulterior să determine încheierea unui legământ veșnic între el și Dumnezeu. Regele David este încredințat de Dumnezeu că tro-

¹³ B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of I Samuel 7-15*, Scholar Press, Missoula, 1976, pp. 105-108.

¹⁴ J. Maxwell Miller și John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, The Westminster Press, 1986, pp. 168-174.

nul său va fi întărit, iar urmașii lui vor ședea pe el până în veac (2 Rg 7, 8-16). În cadrul acestui legământ este subliniată și filiația dumnezeiască: regele este fiul lui Dumnezeu, iar Domnul îi este tată (2 Rg 7, 14)¹⁵. Această afirmație avea să fie folosită *ad litteram* în ritualul de încoronare a regilor israeliți care i-au urmat lui David. În cadrul psalmului 2 întâlnim această formulă în contextul încoronării unui rege din spița davidică¹⁶. Este mai puțin relevant cine este regele pe care îl are în vedere aghiograful, importantă este afirmarea filiației dumnezeiești care oferă legitimitate noului suveran atât înaintea poporului său, cât și a regilor din vecinătate. Semnificativ este și faptul că noul rege care a fost uns peste muntele Sionului are misiunea de a vesti porunca Domnului. El avea menirea de a propovădui legea Domnului și de a-i conștientiza atât pe supușii săi, cât și pe cei aflați între neamuri de suveranitatea lui Dumnezeu asupra întregului pământ.

Textul psalmic oferă o mărturie evidentă pentru misiunea exterioară a regelui israelit. El trebuia să fie lumină pentru poporul său, dar și pentru neamuri. Această misiune va fi asumată în toată plinătatea ei doar de către regele mesianic. Însă perspectiva deschiderii înspre ceilalți nu era străină sub nicio formă regelui Solomon. În rugăciunea pe care o rostește în cadrul ritualului de consacrare a Templului, acesta îl roagă pe Dumnezeu să asculte și rugăciunea pe care străinii o vor înălța înaintea Lui în acest locaș de rugăciune¹⁷. Această solicitare vizează rolul pe care Israelul în convertirea neamurilor: „pentru ca toate popoarele să cunoască numele Tău și să se teama de Tine întocmai ca poporul Tău, Israel, și să știe că numele Tău a fost chemat asupra acestui templu pe care eu l-am zidit.” (3 Rg 8, 43).

¹⁵ „Filiația divină, ungerea cu untdelemn sfințit, înscăunarea în Sion și rostirea legământului sunt elementele care stau la baza teologiei regalității în acest text psalmic. Datorită acestor amănunte, psalmul a dobândit de timpuriu un statut privilegiat între celelalte imnuri și ca urmare a fost inclus în ceremonialul de încoronare a regelui israelit, alături de psalmul 109. Conținutul acestui psalm regal avea menirea de a reafirma splendoarea monarhiei davidice și de a creiona chipul unui rege emblematic, un reprezentant autentic al lui Dumnezeu în lume care veghează la respectarea și împlinirea voinței divine.” Stelian Pașca-Tușa, „Psalm 2 – An Isagogic, Exegetical and Theological Interpretation (Part II)”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, (2015), 2, p. 75.

¹⁶ Vezi detalii în William H. Brownlee, „Psalms 1 - 2 as a Coronation Liturgy”, în: *Biblica*, 52 (1971), 3, pp. 321-336.

¹⁷ J.M. Miller și J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, p. 202.

Concluzii

Monarhia israelită trebuia să fie privită ca o instituție care a primit legitimitate dumnezeiască pentru a păstra și promova asumarea și trăirea efectivă a Legii lui Dumnezeu. În acest sens, regele trebuia să fie un model pentru poporul său deplinire a Legii și, totodată, trebuia să fie cel care aplica legea divină și implicit cel care o apăra. Acesta era punctul de plecare pentru misiunea internă pe care orice ales/uns al lui Dumnezeu avea datoria să o realizeze. Regele trebuia să fie plinitorul și garantul Legii, cel care lumina poporul în vederea slujirii Adevăratului Dumnezeu. Această misiune a regelui nu se rezuma doar la poporul ales, ci trebuia să fie extinsă și la celelalte neamuri. Gesturile de deschidere spre ceilalți manifestate prin regi precum Solomon, aveau să fie plinite de către regele mesianic, provenit din dinastia davidică, căruia Dumnezeu îi va da stăpânire până la marginile pământului. Prin el, toate neamurile se vor supune Domnului și vor cunoaște numele Său, așa cum a cerut regele Solomon.

Unité compatible avec plusieurs identités ? Recherches d'un canoniste catholique romain

JEAN-PAUL DURAND OP

*Faculté de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Paris,
Doctor honoris causa of Babes Bolyai University of Cluj-Napoca*

Introduction

Dans le cadre du Symposium international de l'Université Babes Bolyai de Cluj-Napoca de Roumanie (Transylvanie) des 4 à 6 novembre 2018, il m'est demandé de réfléchir, dans une finalité spirituelle œcuménique, à l'unité ecclésiale compatible avec plusieurs identités ecclésiales et culturelles. J'ai l'honneur de proposer quelques éléments personnels de propédeutique épistémologique à propos d'une recherche universitaire sur l'institutionnel ; les institutions religieuses et séculières étant notamment aux prises avec des naturalismes et des modernités¹. Précisément

¹ Edouard Weber op, *La Personne humaine. Sa nature, sa singularité et son devenir selon Thomas d'Aquin. L'anthropologie et l'épistémologie thomasiennes. Sources bibliques, patristiques, philosophiques*, Paris, Vrin, Bibliothèque thomiste LXVI, 2018, 482 p. ; Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Anthropologiques », 1997, 523 p. ; Hyacinthe Destivelle op, *Conduis-la vers l'unité parfaite. Œcuménisme et synodalité*, Préface du Cardinal Kurt Koch, Paris, Cerf, 2018, 407 p. ; Adrian Loretan, Felix Wilfred (Eds.), *Revision of the Codes. An Indian-European dialogue*, Zürich, LIT, ReligionsRecht im Dialog, Bd.24, Law and Religion, Vol. 24, 2018, 317 p. ; Yvonne Flour et Philippe Capelle-Dumont (Dir.), *Rationalités et christianisme contemporain. Vigiles de l'espérance*, Paris, Parole et Silence, Académie catholique de France, 2019, 343 p. ; Commission Théologique Internationale, « La Liberté religieuse pour le bien de

cette recherche sur différentes institutionnalisations comporte des études que volontairement j'examine d'abord par chaque contexte géo-politique, ainsi circonscrit par l'histoire, par les politiques et par les canonicités. Je tente d'examiner les institutions ecclésiales, mais aussi les institutions confessionnelles chrétiennes, ainsi que les institutions délibérément séculières. Ce qui me conduit depuis des années déjà à une recherche sur les notions et sur les concrétudes locales d' « Eglises nationales » (voir *infra*) ; et cela, dans le cadre d'une recherche sur les institutions ecclésiales, en tant que je suis canoniste et éthicien, appartenant à l'Eglise catholique romaine, de rite latin.

D'emblée, je formulerai une hypothèse (-I-) de chercheur en droit canonique et en éthique: le chercheur que je suis étant conduit à interroger les théologies chrétiennes, leurs canonicités, et leurs cultures contextuelles, à propos de défis que des diversités ecclésiales ont posé et posent encore, en ecclésiologie, en droit canonique, en politique, à l'unité et à l'unicité ; unité et unicité étant appelées à s'assumer respectivement, de la part du paradigme vivant, actuel, de l'*Eglise du Christ*.

Je devrai mentionner quelques travaux collectifs déjà publiés et d'autres en cours de préparation et de publication en phénoménologie (- II -), à propos d'Etats modernes partenaires d'Eglises chrétiennes, à propos de droits divins chrétiens modernes, à propos des « Eglises nationales », à propos des Institutions chrétiennes revisitées par l'*EDIC* (Cf. voir *infra*) en 2017-2021.

Enfin en conclusion, je m'interrogerai encore : les apports théologico-canoniques et le concours de certains contextes culturels ne devraient-ils pas, demain aussi, contribuer à ce que l'unité ecclésiale soit davantage comprise et vécue comme une unité compatible avec de justes diversités ecclésiales, selon les traditions revisitées et pour converser, dialoguer, avec les situations de différentes Eglises ?

Plan :

– Introduction.

– I – Une hypothèse de chercheur en droit canonique et en éthique.

tous. Une approche théologique aux défis contemporains » (Vatican, 26 avril 2019), in *La Documentation catholique*, N°2535, juillet 2019, p. 38-72.

- II - Des recherches en cours sur les institutions en christianisme moderne et contemporain.
- Convictions en perspective.

I. Une hypothèse de chercheur en droit canonique et en éthique

Par hypothèse personnelle, je dis volontiers que ce ne sont pas des conditions naturalistes, ni des théories utopistes qui peuvent garantir devant Dieu Trois Fois Saint une vocation divine à l'unité symphonique d'une juste diversité d'identités d'Eglises. Certes, du point de vue des théologies spirituelles chrétiennes, tant d'affres pécamineuses, ainsi que, du point de vue phénoménologique, tant de conditions culturelles mortifères, constituent, les unes et les autres, de gravissimes contrariétés à l'encontre de l'éclosion de la divine vocation à la communion plénière entre Eglises. Toutefois, dans la Création s'écrit tout de même l'histoire sainte de la charité et de la miséricorde divines, avec les concours providentiels de chemins culturels ouverts au phénomène d'humanisation ; à tel point que cette histoire du Salut chrétien et que les histoires de ces cultures de vie mettent en présence - par Dieu, en Dieu, pour Dieu, et à destination de chaque conscience humaine -, une juste diversité ecclésiale, dont la vitalité se nourrit par grâce divine reçue dans les prairies verdoyantes de l'harmonie métaphysique, harmonie actuelle souvent cachée et harmonie eschatologique déjà chantée : l'harmonie de l'unicité de l'Eglise du Christ. Au sein du christianisme, Eglise Orthodoxe et Eglise catholique romaine sont, chacune et ensemble, engagées dans ce perfectionnement spirituel et cette inculturation chrétienne où unité et unicité murissent en assumant des diversités justes, légitimes, nécessaires.

II. Des recherches en cours sur les institutions en christianisme moderne et contemporain

Depuis 1983, j'investis en droits canoniques comparés des relations œcuméniques, en tenant compte des appuis théologiques et des conditions culturelles.

Pour les appuis théologiques nécessaires, j'ai enseigné hélas peu d'années, comme canoniste et moraliste, la théologie catholique ro-

maine de son droit canonique, d'abord deux semestres à la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris, puis un semestre à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique d'Angers. Avant ces enseignements et depuis ces enseignements, j'ai poursuivi une réflexion sur les théologies chrétiennes de l'Eglise comme institution : en comparant par exemple la place de l'institution dans le catholicisme romain et la place de l'institution dans l'ancienne Eglise réformée de France – avant sa récente union –, ainsi que dans l'Eglise vaudoise, et aussi dans des Eglises évangéliques du Réveil : ces réflexions sont encore pour moi aussi en cours. Entre-temps, j'ai travaillé et continue de travailler sur les théologies chrétiennes concernant l'institution de l'« Eglise nationale », à savoir sur les théologies favorables à cet encrage géo-politique de l'« Eglise nationale », mais aussi sur les théologies défavorables à cet encrage géo-politique de l'Eglise nationale ». Mon attention de canoniste consistant à interroger les Eglises - et les Etats - sur les différents degrés d'engagements officiels respectifs des Eglises concernées et des Etats concernés, c'est à dire soit en faveur, soit en défaveur, de cet encrage géopolitique de l'« Eglise nationale ». Pour réfléchir à ces dimensions institutionnelles en théologie et en droit canonique, il m'a fallu et il me faut toujours interroger le contexte culturel.

Quant aux conditions culturelles, j'ai eu la joie de créer, d'organiser et de publier pendant dix ans un programme collectif de recherches universitaires pluridisciplinaires comportant neuf colloques internationaux successifs sur la notion « d'Eglise nationale » : en 2000 à Paris pour introduire le programme collectif pluriannuel et y faire évoquer notamment le Danemark, puis à Cardiff en 2001, puis à Cluj-Napocca à la Faculté de Théologie orthodoxe de l'Université Babes Bolyai, puis à Thessalonique en 2002, puis à Beyrouth en 2004, puis à Lund en 2006, puis à Moscou en 2007, puis à l'Abbaye de Sylvanès² en 2009, enfin à Paris en 2010 pour un colloque de

² Seul le colloque tenu à l'Abbaye de Sylvanès (grâce à l'accueil du RP André Gouze op) portant sur les débats autour des notions de territoires canoniques, d'appartenances territoriales, d'appartenances personnelles, a été publié dans la revue *Istina* en collaboration avec le RP Hyacinthe Destivelle op et en 2010. Les huit autres colloques ont été publiés dans la revue *L'année canonique*. Deux autres éditions sont à souligner : d'un côté, le colloque tenu à Cluj-Napocca, préparé avec le Doyen Vasile Leb et son collaborateur le P Patricius Dorin Vlaicu, a été publié par le Doyen Vasile Leb aussi à Cluj en langue roumaine ; et d'un autre côté, le colloque tenu

première synthèse. Les aspects théologiques, canoniques et culturels de la recherche de la pleine communion entre les Eglises chrétiennes sont conditionnés notamment par différents naturalismes, par ceux parmi les plus anciens, jusqu'aux plus contemporains d'entre eux. Et s'y ajoutent des conditionnements issus d'autres développements de modernités et de post-modernités.

Mais les Eglises chrétiennes ont la conviction théologale et apostolique que les conditions historiques de la communion ecclésiale - encore imparfaite -, ne dépendent pas seulement de ces différents conditionnements mondains. Il faudrait développer.

Revenons néanmoins à ces versants mondains - parce que jamais négligeables - : j'ai donc organisé et publié trois colloques pluridisciplinaires internationaux sur l'étude du degré de modernité d'Etats modernes ; des Eglises chrétiennes en étant des partenaires ou des interlocutrices, privilégiées ou non : ce sont des études à la fois cliniques et doctrinales sur ce type de *Sitz im Leben* en plusieurs pays : sur celui en Allemagne, sur celui en Belgique, sur celui en Espagne, sur celui en France, sur celui en Hollande, sur celui en Hongrie, sur celui en Inde, sur celui en Italie et sur celui en Pologne. Ces études sont parues en 2003 et 2004 dans la *Revue d'éthique et de théologie morale 'Le Supplément'*.³

D'autres outils d'analyse et de discernements sont nécessaires :

En particulier, des dictionnaires de théologies fondamentales et des dictionnaires d'œcuménisme sont nécessaires et certains sont en préparation.

J'ose évoquer, en outre, le dictionnaire que je co-prépare depuis 2014 aux Editions du Cerf à Paris pour qu'il paraisse en 2021, grâce à de nombreux collaborateurs et de nombreuses collaboratrices. Ce dictionnaire n'est pas un dictionnaire œcuménique, ni un diction-

à Thessalonique , préparé par le regretté Professeur Charalambos Papasthatis et par son collaborateur l'Archimandrite Grigorios Papathomas, a été aussi publié à Athènes par le Professeur Grigorios Papathomas.

³ Durand op Jean-Paul (Dir. et alii.), (Trois colloques et trois dossiers publiés) : 1) Modernité des Etats d'Europe et phénomènes religieux (2002-2004), in *Revue d'éthique et de théologie morale 'Le Supplément'*, N°226, septembre 2005, 2) Droit divin de l'Etat . Genèse de la modernité politique, in *Revue d'éthique et de théologie morale 'Le Supplément'*, N°227, décembre 2003, p. 121-310, p.7-160, 3) Religions et nations, unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne, in *Revue d'éthique et de théologie morale 'Le Supplément'*, N°228, mars 2004, p. 21-239 ; cf. www.jeanjacques-boildieu.fr/JPD/

naire d'œcuménisme. Cette ample investigation est d'abord une écoute auprès de chaque tradition ecclésiale, ainsi qu'une écoute auprès des autres sciences, c'est à dire auprès des sciences séculières et auprès des sciences étudiant le fait institutionnel ecclésial, mais sans que ces sciences appartiennent à une Eglise. Notre collectif préparatoire entreprend donc une écoute rédigée à une époque précise, celles des années 2017 à 2021, à propos de la situation de chacune des traditions d'institutions chrétiennes : pour procéder à ces différents types d'écoutes, nous consultons ici, des lectures en sciences théologico-canoniques et là des lectures en sciences religieuses non confessionnelles, ainsi qu'en sciences séculières ou profanes. Il s'agit donc de plusieurs provenances d'analyses, ici théologico-canoniques et là phénoménologiques. Le titre préparatoire de cette vaste œuvre d'écoute est pour le moins significatif, car son titre entend exprimer un exigeant surplomb : *Esprit & Dictionnaire des institutions chrétiennes (EDIC)*.⁴

Remarques conclusives:

Quelles diversités ecclésiales peuvent-elles concourir à davantage d'unité, déjà à l'intérieur de chacune des Eglises chrétiennes ? Et concourir à recevoir davantage la grâce divine d'unité œcuménique entre les Eglises⁵ ? Et concourir à contribuer davantage à un vivre ensemble social et politique pour le Bien commun et pour le Salut du monde en Jésus-Christ ?⁶

⁴ Comité de coordination de l'EDIC : Professeur émérite Brigitte Basdevant-Gaudemet, Professeur émérite Michèle Bégou-Davia, Professeur François Jankowiak, qui sont des historiens du droit canonique, de la Faculté de Droit Jean Monnet de l'Université Paris Sud-Paris Saclay, avec Mme la Vice-Recteur honoraire Astrid Kaptjin, Professeur de la Faculté de Théologie catholique romaine de l'Université cantonale de Fribourg en Suisse, théologienne et canoniste, avec aussi le Professeur Archimandrite Grigorios Papathomas, de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes et à la Faculté de Théologie de l'Institut orthodoxe Saint Serge de Paris, théologien et canoniste, enfin moi-même, Editeur au Cerf, Directeur de la Collection Droit canonique.

⁵ Dimitrios Salachas, *Orient et institutions. Théologie et discipline des institutions des Eglises orientales catholiques*, Préface du Patriarche Béchara Pierre Raï, Cerf, collection Droit canonique, Paris, 2012, voir page 471 ; Georges-Henri Ruysen sj, *Eucharistie et œcuménisme. Evolution de la normativité universelle et comparaison avec certaines normes particulières (canons 844 CIC et 671 CCEO)*, collection Droit canonique, Cerf, Paris, 2008, 822 p.

⁶ Pape Saint Jean XXIII, Encyclique « Pacem in Terris » (11 avril 1963), w2.vatican.va .

Le théologien Henri de Lubac sj,⁷ devenu Cardinal, avait été de ceux et de celles qui, avant et depuis le Concile Vatican II (1962-1965) ont interpellé leur propre Eglise - catholique romaine, latine -, afin de ne pas confondre la peur du relativisme avec la prudence, et afin d'œuvrer à la conciliation entre vérité et charité, ainsi qu'entre pardon et justice.

Autant de démarches d'inculturations qui ne sont pas gnostiques, à mon sens ; car elles supposent d'aimer ce monde d'ici bas, et ses habitants(es) pour leur Salut par Dieu Trois Fois Saint.⁸

⁷ Cardinal Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, collection Œuvres du Cardinal Henri de Lubac, N°8, Cerf, Paris, 203, 516 p.

⁸ Pour écouter le Peuple de Dieu, par l'institution renouvelée du synode des évêques : Pape François, Constitution apostolique « *Episcopalis communio* » (17 septembre 2018), in w2.vatican.va .

Identity and Dialogue. A Catholic Perspective on Mission and Parishes in the Diaspora

ASTRID KAPTIJN

L'Université de Fribourg

The topic of our symposium focuses especially on unity and identity situating Romanian orthodoxy in a geographical perspective between East and West. The question of identity and dialogue with the Western world made me think especially of the situation of faithful living in diaspora. I think that in this sense, the Orthodox and the Catholic Church are both confronted to similar problems and challenges. Since I have been focusing my research on the situation of Catholics from the Eastern Catholic Churches living in diaspora, the so called Uniates, even if this notion seems not appropriate any more since the Declaration of Balamand in 1993¹, I could not ignore the phenomenon of migration.

In what follows, I want to present the view of the Catholic Church on migrants in general before focusing more precisely on Church structures, then as a canon lawyer the institutional aspects are of particular interest for me. The characteristics of the Catholic view are, at least for some of them, the result of theological foundations. However, we will present them only briefly, not entering

¹ Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, "Uniatism, Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion", Balamand, June 23rd, 1993.

into details, since the limits imposed to this paper do not allow it. When we speak of missions and parishes, we use these notions in the sense of Church structures. The Catholic Church designate the local structures that are not yet parishes with the word 'missions'. So, it differs from the sense that Orthodoxy often attributes to this word². In the Catholic view, it has a specific significance, but we also will see that a missionary perspective is not completely absent from this Catholic view.

1. Principles and characteristics of the Catholic view on migration

When focusing on the Catholic view, we also should keep in mind certain elements of the historical development concerning this vision. We would like to start with a short overview of some historical tendencies and highlight the latest events and document of the Catholic Church.

Migration is, of course, a phenomenon known during all the centuries, people always were on the move, we just can think of the pilgrims in former centuries. The ecumenical councils and different synods treated the phenomenon from the perspective of the hosting of pilgrims and of their pastoral care, which raised the question of the transfer of a cleric from one local Church to another. During this period of Church history, the migration phenomenon benefitted only in a marginal way from the attention of the Church.

In the following periods of Church history, after the break off of the communion between Rome and Constantinople, some attention was paid by the Church in the West to the migration phenomenon especially through dispositions concerning the pastoral care at the local level. Only since the 19th century, the Catholic Church, uses the terms "migrants" and "migration". We should also keep in mind that it was only in 1912 that an institution has been created in the Roman Curia for the pastoral care for migrants³, however, this was not in an exclusive way. This situation lasted till 1952. In this year, Pope Pius XIIth issued an Apostolic Constitution with the title "Ex-

² See for instance Cristian Sonea, *Missio Dei* – the contemporary missionary paradigm and its reception in the Eastern Orthodox missionary theology, in *RES* 9(1/2017) 70-91.

³ EMCC, n.31.

sul Familia". He established a centralised system of pastoral care for migrants gathering all the different competencies into one institution⁴. This changed in the 1960's after the Second Vatican Council.

The Council strengthened the position of the individual bishops and promoted the creation of Bishop's conferences. This necessarily also had an influence on the organisation of the pastoral care for migrants. In 1969, an instruction entitled "Nemo est" issued dispositions in this sense, relying more on the individual bishops and the conferences of bishops. In 1970, a new Commission for migration questions and tourism has been instituted. However, it was not an autonomous institution, then, this Commission was submitted to the Congregation for Bishops. Only in 1988, it acquired its independence when a Pontifical Council for the pastoral care of migrants and itinerant people has been created. This Pontifical Council produced an important document in 2004, entitled "Erga Migrantes Caritas Christi" (EMCC). It has the form of an Instruction which means that it is a document issuing guidelines for the application of laws, addressing itself to those who have to implement the laws. We will refer to it in detail in what follows. In 2016, the Pontifical Council became part of a large dicastery for the promotion of integral human development, so the pastoral care of migrants and itinerant people started to be considered in the perspective of human development.

A first characteristic of the Catholic view on migration concerns the terminology. If we limit ourselves to the most important documents of the Catholic Church since 1952, we can observe the following.

Because of the fact that migration is a very complex phenomenon that has to do with different motives, concerns different movements in space and does not cover the same duration in time, the Catholic Church on the one hand started to consider it in a very large sense speaking about human mobility. One sign of this broader perspective is the tendency to assimilate different categories of people such as pilgrims, seafarers on ship and in the ports, those working in airplanes and on airports, and even nomads, tourists and circus people to the category of migrants⁵. The only thing they have in common is the fact of being on the move.

⁴ That is the Consistorial Congregation.

⁵ See for instance John Paul II, Ap. Constitution "Pastor bonus", 1988, n^{os} 149-151, defining the competences of the Pontifical Council for pastoral care of Migransts and People on the Move.

On the other hand, the migration phenomenon also came to be considered in a more strict sense, describing it as concerning all those foreigners who for a certain time and for any motive, even for studies, stay in a foreign territory. Migrants also were, in the Catholic opinion of that moment, the descendants of the second generation, even when they had acquired the nationality of their new home country⁶. We can conclude from this description that there is a territorial criteria according to which people move from one territory to another, the last one being a foreign territory. With territory is meant the mainland and it excludes the migration on the level of one country. A second criteria is the ethnic one: in the eyes of the Catholic Church, migration is not just moving from one country to another, but it means moving from the home country to a strange, unknown, not familiar place. The place where one feels protected, at home, had to be abandoned to move into an unfamiliar place where everything is new, different etc. Then there is thirdly the criteria of duration of the stay abroad. The pontifical document of 1952 apparently considers that the integration process finishes with the second generation, then their children are not called migrants any more. At the same time, this shows that the accent is more on the ethnic criteria than on the territorial one. According to the last one, children of migrants, that are born abroad and even obtained the nationality of that country would be no migrants any more. However, in 1952 the pontifical document considered them as such. And finally, since the motive for migration does not play a role, each person, either if he moves freely or under force, be it for political, religious, economic or cultural motives, enters into the category of migrants.

The Instruction "Nemo est", issued some years after the Second Vatican Council, gives a new definition. What strikes is the change from the term "emigrants", used in 1952, to the one of "migrants" that includes not only emigrants and refugees, but also for instance students, technical experts as well as those in human development, entrepreneurs and industrial workers. Secondly, the instruction does not consider the migrants from the perspective of the new country where they arrive, thus putting the accent on the fact that they are different, but it considers them from the perspective of their home country, which means stressing in a positive way that they have

⁶ See Pope Pius XII, Ap. Const. "Exsul Familia", 1952, n.40.

something of their own. Their own identity receives more attention than the fact that they are different in their new country. Thirdly, the instruction underlines the necessity of a special pastoral care because of their situation of being on the move. The Second Vatican Council precisely mentioned this aspect stating that the diocesan bishops should exercise a special pastoral care to those persons that, because of their life conditions, cannot benefit from the general ordinary pastoral care⁷. This implies that foreigners have the same rights on pastoral care as natives. The element of duration also disappeared: the special pastoral care should be provided as long as it is necessary. It is not limited any more to the second generation.

This perspective of an unlimited duration also is a characteristic of the actual doctrine of the Catholic Church. The most recent important document on migration, the instruction “*Erga Migrantes Caritas Christi*” (2004), mentions in one of its first lines that migration is becoming more and more a permanent structural phenomenon⁸. The determination of who is a migrant, is large: those who move out of free will for reasons that can be economic, cultural, technical or scientific, but refugees that move because of civil, political, ethnic or religious conflicts in their home country, are also included. Therefore, migration is an international phenomenon, but the domestic migrations also are taken into account. The document has not only Catholics in view: it clearly adopts an ecumenical and interreligious perspective. This corresponds to the vision of the second Vatican Council concerning the ministry of the diocesan bishop⁹.

The approach is a very large one, also by the fact that the document establishes a connection between the migration phenomenon and the ethical question of searching a new international economic order focusing on a more equitable distribution of the goods of

⁷ See the Decree « *Christus Dominus* », n.18.

⁸ Pontifical Council for Pastoral care of Migrants and Itinerant People, Instruction “*Erga Migrantes Caritas Christi*”, May 3, 2004, n.1, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_en.html#The challenge of human mobility, accessed on October 20, 2018.

⁹ See the decree on the pastoral office of bishops in the Church “*Christus Dominus*” 16: “They should deal lovingly with the separated brethren, urging the faithful also to conduct themselves with great kindness and charity in their regard and fostering ecumenism as it is understood by the Church. They should also have a place in their hearts for the non-baptized so that upon them too there may shine the charity of Christ Jesus, to whom the bishops are witnesses before all men.”

the earth. According to this view, educational and pastoral systems should form people to a new vision of the world community, considered as a family of peoples in a global dimension characterised by the universal common good¹⁰. Therefore, the migration phenomenon also represents an appeal to Christians and non-Christians to elaborate such a new international order.

From a theological point of view, the document underlines that: "The passage from monocultural to multicultural societies can be a sign of the living presence of God in history and in the community of mankind, for it offers a providential opportunity for the fulfilment of God's plan for a universal communion"¹¹. It is the purpose of the document to respond to the new spiritual and pastoral needs of migrants and to make migration more and more an instrument of dialogue and proclamation of the Christian message.¹² The pastoral care should be open to developments in the pastoral structures and at the same time guarantee the communion between pastoral workers in this specific field and the local hierarchy¹³. Here we can see already an element that will be stressed even more in the rest of the document: the aspects of dialogue and integration.

The mention that is made of pastoral workers also deserves attention. Since centuries, the Catholic Church mainly focused on the clergy that accompanied the migrants to provide to them spiritual assistance. Now the perspective changes from priests as missionaries to that of pastoral workers, a notion that also can include lay people.

The nature of their activities also has changed: for a long time, one of the preoccupations of the Catholic Church was that the migrants should be able to confess in their own native language. The priest that were needed for this task also could celebrate the Eucharist in this language. As we know, pastoral care, nowadays, largely exceeds the necessities of the celebration of the sacraments: catechesis, spiritual guidance and diaconal tasks, for instance, as well as collaboration and coordination inside and outside the communities, come more and more in view.

Another aspect in line with this new vision is the fact that the migrants themselves are addressed as actors with an active role. This

¹⁰ EMCC, n.8.

¹¹ EMCC, n.9.

¹² EMCC, n.3.

¹³ Ibid.

corresponds to a more general change of perspective in the Catholic Church: the ecclesiology of the People of God, having in mind all the faithful before underlining the specific role of the hierarchy, which is one of service to the community, had as a consequence that the faithful are not considered any more as objects of the pastoral care of the ministers of the Church, they now have an active and responsible role in the Church and also in society. According to the document, the missionary-dialogical task that characterizes the phenomenon of migration pertains to all the members of the mystical Body of Christ. Migrants themselves must carry it out in the threefold function of Christ as Prophet, Priest and King. It will thus be necessary to build up the Church and make it grow *in* and *with* the migrants¹⁴.

2. Theological foundations

The document tries to establish a connection between migrations and biblical events. Reference is made to the patriarchs of the First testament, especially to Abraham and Jacob, and to the Hebrews that crossed the Red Sea in the Exodus to form the People of the Covenant. This leads to the conclusion that: "The hard test of migration and deportation is therefore fundamental to the story of the chosen people in view of the salvation of all peoples"¹⁵. In respect to the Second Testament, Christ himself who was born in a manger and fled into Egypt, where he was a foreigner, repeated in His own life the basic experience of His people (cf. *Mt* 2:13ff). "Born away from home and coming from another land (cf. *Lk* 2:4-7), "he came to dwell among us" (cf. *Jn* 1:11,14) and spent His public life on the move, going through towns and villages (cf. *Lk* 13:22; *Mt* 9:35). After His resurrection, still a foreigner and unknown, He appeared on the way to Emmaus to two of His disciples (...)." The document concludes from this: "So Christians are followers of a man on the move "who has nowhere to lay his head (*Mt* 8:20; *Lk* 9:58)"¹⁶.

Christ's mother Mary is called a living icon of the migrant woman, because she gave birth to her Son away from home (cf. *Lk* 2:1-7) and was compelled to flee to Egypt (cf. *Mt* 2:13-14). Popular

¹⁴ EMCC, n.38,6. Italics from the original.

¹⁵ EMCC, n.14.

¹⁶ EMCC, n.15.

devotion is right to consider Mary as the Madonna of the Way¹⁷. And, of course, the birth of the Church at Pentecost symbolizes the meeting of peoples¹⁸.

Because of all these events, the Christian should consider himself as a *pároikos*, a temporary resident, a guest wherever he may be¹⁹. And it makes, on the one hand, that the geographical place in this world is not very important for Christians, and on the other, that the sense of hospitality is natural to them²⁰.

As a consequence, foreigners are a visible sign and an effective reminder of the universality that is constitutive for the Catholic Church²¹. At the same time, the journey of migrants can become a stimulus to the hope which points to a future beyond this present world, inspiring the transformation of the world in love and eschatological victory. As such, it announces the paschal mystery²². In a certain way, the “foreigner” is God’s messenger²³.

Based on the event of Pentecost, Pope John Paul II stressed that the ethnic and cultural pluralism is not just something that should be tolerated because it is transitory, on the contrary, it is a structural dimension of the Church. This brings him to the conclusion that: “Migrations offer individual local Churches the opportunity to verify their catholicity, which consists not only in welcoming different ethnic groups, but above all in creating communion with them and among them.”²⁴

The notion of “communion” is a central one in the Catholic view on migrations. Even if we speak in terms of foreigners and natives, in terms of host Churches and home Churches, we are not speaking in terms of oppositions. Migrations are clearly considered as an opportunity for the Church, because they not only express its universality, but also promotes communion within the Church²⁵.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ EMCC, n.16.

¹⁹ Elsewhere in the same document, it is mentioned that “we are all pilgrims on our way to our true homeland”. See EMCC, n.101.

²⁰ Ibid.

²¹ EMCC, n.17.

²² EMCC, n.18.

²³ EMCC, n.101.

²⁴ John Paul II, Message at the occasion of the World day for migrants and refugees, 1987, 3c.

²⁵ EMCC, n.97.

Migrants, their pastors and other faithful are called “builders of communion”: they should prepare the acceptance of legitimate diversity²⁶. We should go beyond a pastoral care that is generally mono-ethnic and adopt a pastoral approach based on dialogue and on constant mutual collaboration²⁷.

From a theological point of view, unity and diversity are always linked. They refer to the Holy Trinity that demonstrates precisely that unity is not uniformity, but represents a harmony in which every legitimate diversity plays its part in the common and unifying effort²⁸. This unity in diversity that transpires from the trinitarian vision refers the communion of all to the fullness of personal life of each one²⁹. It seems to imply that there will be a real communion only when each person lives in fullness his/her personal life. Applied to the living together of migrants and natives, this can be understood in the sense of living fully one's own identity, but without prejudice for the unity. As a consequence, on behalf of unity, it could be necessary not to insist sometimes on aspects that are important for one's own identity.

However, the diversity of cultural identities is very important, especially in the proclamation of the word of God³⁰, so we can say, it has a missionary significance. If the document mentions missionary perspectives in respect to migration, it is not just in the sense of looking outward to those who are not yet Christians, passing on its own treasures to others and being enriched with new gifts and values. The missionary quality is also at work inside each particular Church because mission is, in the first place, radiating the glory of God, and the Church needs “to hear the proclamation of the ‘mighty works of God’ ... to be called together afresh by Him and reunited”³¹.

“Openness to different cultural identities does not, however, mean accepting them all indiscriminately, but rather respecting them – because they are inherent in people – and, if possible, appreciating them in their diversity.³²” Then, “culture” is relative,

²⁶ EMCC, n.99.

²⁷ EMCC, n.90.

²⁸ EMCC, n.89.

²⁹ EMCC, n.34.

³⁰ EMCC, n.30.

³¹ EMCC, n.37.

³² EMCC, n.30.

as the Second Vatican Council underlined. If the Church used the discoveries of different cultures to spread and explain the Gospel, it “is not bound exclusively and indissolubly to any race or nation, any particular way of life or any customary way of life recent or ancient.”³³

Inculturation is necessary for evangelization: one cannot announce the Word of God without entering into a profound dialogue with the cultures. Therefore, “inculturation” begins by listening, which means getting to know those to whom we proclaim the gospel. Listening and knowing lead to a more adequate discernment of the values and “countervalues” of their cultures in the light of the Paschal Mystery of death and life.³⁴ In spite of such a critical discernment in regard to other cultures and life styles on the one hand, tolerance does not suffice, then sympathy, a certain feeling for the other, is needed and respect, as far as possible for the cultural identity of one’s dialogue partners. “To recognise and appreciate their positive aspects, which prepare them to accept the gospel, is a necessary prelude to its successful proclamation. This is the only way to create dialogue, understanding and trust. Keeping our eyes on the gospel thus means attention to people too, to their dignity and freedom.”³⁵ Dialogue, even if it is imperfect and in permanent development, constitutes already a step towards that final unity to which humanity aspires and is called³⁶.

In this sense, there can be an ecclesial integration of migrants. It does not mean that they should be assimilated to the other faithful, the natives, in order that their foreign origin will not be recognizable anymore. Then, they should maintain their own identity, not only for their personal good, but also for the good of the Church.

Migrations offer the occasion to the faithful to discover the “semina Verbi” (the seeds of the Word of God) that are present in different cultures and religions³⁷ and allow them to put into practice

³³ See the pastoral constitution on the Church in the modern world, “*Gaudium et Spes*”, 58, 5 and 6. It also stresses the fact that a culture might be linked to a social class (GS 56,5 : “the human culture of those who are more competent”), and points to the development of a more universal civilisation, what we call nowadays globalisation. See GS 54 -56.

³⁴ EMCC n.36.

³⁵ Ibid.

³⁶ EMCC n.30.

³⁷ EMCC n.96.

these aspects of listening, dialogue and discernment in connection to the announcement of the Gospel.

We can see that the document tries to link migrations to biblical events, but also point to a theological foundation in the Holy Trinity itself. Its unity and diversity inspire and present a model of living together in spite of the existing differences highlighting the specific role and contribution of each person.

3. Consequences in respect to Church structures

We would like to start with the living together of migrants and natives on the local level. As we have seen already, the Catholic Church wants to take into account the fact that migrants need a special pastoral care, because of their life conditions and especially their diversity in language and in culture. Because of that, special structures have been created for them, parallel to the territorial parishes. The structures are called “missions”, sometimes also chaplaincies³⁸, in general they represent a preliminary stage to the erection of a personal parish. In this last case, the parish and its field of action are determined not by a territory, but by a personal criteria such as language, nationality or rite. We therefore have, for instance, especially in large cities, an Italian mission, an English mission, a Spanish, or Portuguese mission, a Croatian or Polish mission etc., according to the number of faithful of these groups present on the territory of a diocese.

In spite of the personal criteria concerning the determination of the field of action of each mission, there always is at the same time a determination of a territory, very often coinciding with the territory of the diocese. Since one and the same person might belong to a territorial parish on ground of his domicile on the one hand and at the same time be part of a mission in virtue of his language or nationality, on the other hand, the jurisdiction exercised in respect to this person is a cumulative one. We mean by this that the parish priest and the priest in the mission both exercise powers in regard

³⁸ The Code of Canon Law does not contain anything about missions. The only relevant canons are cc.564-572 on the chaplains. This means that the topic is treated from the point of view of the responsible priest. Besides that, different types of chaplains exist. C.568 speaks explicitly about chaplains that should be appointed for the pastoral care of migrants and people on the move.

to this person. From the perspective of the faithful, it implies that he or she normally can choose to which of these priests he or she will address him- or herself. The celebration of certain sacraments, for instance, necessitates the intervention of the parish priest, either because their celebration cannot be repeated or because their reception has/entails consequences for the juridical status of the person. Therefore, it is important to reserve their celebration to the parish priest, because he will take care of registering the celebration in the parish books. This is very clear in respect to the celebration of baptism, confirmation, the sacrament of order, but also for marriage. The migrant who also can benefit from the pastoral care of a mission priest, might choose between both: the celebration of a sacrament can take place in the parish, by the parish priest for instance, or by the priest in the mission.

Most of the actual existing missions are so called “missions with cura animarum”, which means that they are allowed to provide a type of pastoral care that is similar to that given in a parish. However, the missions depend in general on a local territorial parish, which implies for instance that they do not have their own registers. If the priest in the mission celebrates a baptism, he has to communicate this to the local parish priest who will note it in the parish book of baptisms.

You probably are wondering why the Catholic Church does not simply erect parishes everywhere. This has to do with several factors, I think. One of them is the fact that a parish is presumed to last for an undetermined period, it obtains with its constitution juridical personality that allows to acquire, to administer and to sell ecclesiastical goods and to stand in justice, for instance. Since the mission structures are still considered, in a certain sense, as temporary, due to the uncertainty about the third and fourth generations and their needs for a special pastoral care, they lack the stability that is necessary for the constitution of a parish.

The document describes the ethnic-linguistic personal parish or the one based on a particular rite as a parish “for places where there is an immigrant community that will continually have newcomers even in the future, and where that community is numerically strong. It maintains the typical characteristic service of a parish (proclamation of the Word, catechesis, liturgy, *diakonia*) and will be concerned

above all with recent immigrants, seasonal workers or those coming by turns, and with others who for various reasons have difficulty in finding their place in the existent territorial structures.³⁹ This description almost seems to suggest that the migrants that initially benefitted from this parish have left it, to integrate slowly onwards the territorial parishes in the same place.

Another factor that refrains from erecting personal parishes instead of missions probably is that the Catholic Church is reluctant to structures based on personal criteria, even if it sees the necessity of them in order to provide for the special needs in pastoral care of these groups of persons. It remains the rule in the Catholic Church that the structures are determined, first of all, by the criteria of territory.

If we take for granted this coexistence of linguistic or national (in the sense of nationality) missions and territorial parishes, we should see how this coexistence could and should be shaped if we want to implement the principles and theological foundations we formerly presented.

Different forms of structures for collaboration come in view. A local parish could have an ethnic-linguistic or ritual mission. The priest of the mission will be integrated in the team of the parish. If there are several groups of faithful, one or more pastoral agents can be in charge of their pastoral care⁴⁰.

Another model is the constitution of an intercultural and inter-ethnic or inter-ritual parish. It will be in charge of the pastoral care of natives as well as of foreigners/migrants living on the same territory. Each group should maintain a certain autonomy, but this model allows for intercultural experiences among the faithful.

An alternative to this could be a local territorial parish that offers services to one or more groups of migrants or to faithful belonging to one or more Eastern Catholic Churches. The local parish is composed of natives, but its church might become a center for meetings and community life for one or several groups of foreigners⁴¹.

Similar structures of collaboration are foreseen on supra-local level, for instance in the shape of an *ethnic-linguistic pastoral service on a zonal level*, understood as pastoral care for immigrants who are

³⁹ EMCC n.91.

⁴⁰ EMCC n.91.

⁴¹ EMCC n.93.

relatively well integrated in the local society. In this case, certain elements of pastoral care based on language or linked to nationality or a particular rite have to be preserved especially in respect to essential services, including those related to a particular type of culture and piety. At the same time, openness and interaction among the territorial community and the various ethnic groups have to be promoted⁴². There also could be more specialised centers on this level, focusing on pastoral action concerning youth and vocations, on formation of laity and pastoral workers or on study and pastoral reflection⁴³.

On a national level, the communion aspect is put into practice through a national coordinator who assures a coordination, but does not exercise any jurisdiction, among missionaries of a determined language of nationality or belonging to one of the Eastern Catholic Churches. Likewise, the episcopal conference should delegate one of the bishops or a priest to guarantee the coordination among the diocesan delegates and the episcopal conference on the one hand and between the episcopal conference of the host Church and the one of the home Church on the other hand.

Conclusion

The document and the Church structures that are foreseen clearly show the conscience of the Catholic Church that migration is not a temporary phenomenon. They also try to take into account different pastoral needs of the migrants according to the length of their stay in the host country and their degree of integration in society, culture and Church. In short, we can say that the vision of the Catholic Church on migrations nowadays is a differentiated one.

Many aspects remain to be studied in view of their implementation, especially the models of parishes and centers that we presented in the last part of our talk, need reflection and further study.

In comparison to the Orthodox Church, it seems to me that certain challenges are the same: when large numbers of faithful of a Church leave their home country in view of a permanent stay in another country, the Church as well as each migrant will be confront-

⁴² EMCC n.91.

⁴³ EMCC n.94.

ed to the question of how to preserve one's own identity -social, cultural and religious- and at the same time to try to integrate in another society. Both our Churches take these challenges seriously and try to assist the migrants in this process.

A difference resides in the solutions adopted: in my impression as an outsider, the Orthodox Church easily transports its Church structures by the constitution of hierarchies in the host countries. These hierarchies might govern the territory of one or of several countries, but in any case, they are attached to one of the autocephalous or autonomous Churches. This explains the multiplication of Orthodox bishops in several western countries.

The Catholic Church seems more reluctant to the constitution of new hierarchies. Faithful belonging to the Latin rite Church will be integrated in a Latin rite diocese, no specific hierarchy of their own nationality or language will be constituted for them, since these criteria are not those that command the constitution of hierarchies. Eastern Catholic faithful, however, could benefit from the constitution of a hierarchy of their own Church and rite. Here we can see that the criteria of rite and its preservation is highly important. It will be guaranteed the best by hierarchs of the same Eastern Catholic Church to which the faithful belong. If these faithful are entrusted to a Latin bishop, this, normally, will be only for a certain time. When they become numerous enough, a proper hierarchy might be erected.

I think that exchanges between our Churches concerning this topic make us more aware of similarities and differences between us. It might contribute to a deeper consciousness of our respective Church cultures and help to collaborate more easily.

Unity and Identity in Evangelicalism and Prospects for Bridge Building with the Orthodox Church

PAUL WOODS

Oxford Centre for Mission Studies

Introduction: Protestantism and evangelicalism

Evangelicalism is a subset of Protestantism, arguably the most visible and quickest growing in the world. To frame my discussion of unity and identity within evangelicalism, I employ David Bebbington's quadrilateral,¹ whose corners are: emphasis on the Bible, the importance of conversion, activism as an expression of faith, and the centrality of the cross. The term 'evangelical' is becoming problematic, as it is getting harder to explain what the word means, and because some people make associations with blanket support for the State of Israel, right-wing causes, or single issue politics, particularly in America.

I am British and European, and thus my experience of church and perhaps even my very theology are a little different from what is arguably worldwide mainstream evangelicalism. I now consider myself a voice from somewhere near the margins. Because I wish to reflect not only my own British context but also some other parts of the world with which I am familiar, particularly Southeast Asia,

¹ David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1989).

I choose not to follow the increasingly dominant American categorisation of mainstream Protestantism *versus* evangelicalism. There are relatively Reformed and charismatic evangelicals within the Church of England, for example, and the situation is similar in Singapore. I place Pentecostalism and the Charismatic Movement, the Reformed camp, and middle of the road activist evangelicalism all under the same umbrella.

Unity and identity

The American evangelical Peter Leithart is concerned about the direction of Protestantism in his country. The unity speech in John 17 is important for him, and he draws our attention to the mutual indwelling of the Father and the Son and the derivative unity of the church.² He complains that the church is divided, even spiritually, although some feel claim that there is unity in essential doctrine, ritual, and pastoral roles among the churches.

In the West, the question about church unity has always been whether it is doctrinal or spiritual.³ Also, some look for continuity with the past while others emphasise unity of purpose. Leithart believes there is a superficial kind of unity across the church in the West. Protestants and Catholics both talk about justification, without agreeing what the word means. Almost all Protestant churches celebrate both baptism and the Lord's Supper. However, complications arise very quickly. How should we carry out baptism, full immersion or sprinkle? Can children be baptised, and if so what might that mean? Who can take the elements of the Eucharist and who can give them? How is Christ present in the Eucharist, symbolically, pneumatically, physically? Within Protestantism, worship ranges from liturgical to very informal. For some, the whole service leads to and points from the sermon. In others, a short sharing or meditation is preferred. Some parts of the church use a lectionary while others have no clear basis for choosing passages. Even evangelicalism manifests a huge range of approaches to preaching. Apart from differences of practice, there is still theological division within the

² Peter Leithart, *The End of Protestantism: Pursuing Unity in a Fragmented Church* (Grand Rapids: BrazosPress, 2016).

³ Ralph Brown, "The evangelical succession? Evangelical history and denominational identity," *Evangelical Quarterly*, 68, no. 1 (1996): 3-13.

evangelical movement, such as over God's power and intention to redeem the lost, exemplified by the polarity between Calvinists and Arminians. Indeed, Chirilă mentions 'the exegetical diversity in contemporary Western theology.'⁴ Unity is a curious thing!

Protestantism then and now

Protestantism and its evangelical subset have emerged from certain intellectual trends and views of scripture, tradition, and authority. In addition, developments in theology and practice in the church have never been isolated from broader cultural and intellectual influences in society. The historical circumstances of the genesis of Protestantism mean that it was well documented.

In investigating unity and identity in evangelicalism, and how bridges might be built between this movement and the Orthodox Church, it is important to consider briefly its history and current situation. For reasons of time and space, my thumbnail sketch may appear simplistic and reductionist, for which I apologise.

Historical background

Protestantism was a break with the Roman Catholic Church in the West and thus most scholarship on the Reformation focuses on the differences between the Reformers and Rome. Indeed, an essential characteristic of Protestantism, at the beginning and to some extent even now, is its 'otherness' vis-a-vis Rome. Thus, looking at Protestantism involves exploring what it is *not* as much as what it is. I use the word 'Protestant' as the official term familiar to most people, but it is used less and less.

It is appropriate to begin with Martin Luther's dual struggle over the question of justification and the crisis of authority to which it led. Although these issues were located in the church, the broader context includes the rise of the middle class, increases in literacy, the development of printing, and the emerging consciousness of what would later become the Westphalian nation state.

Bainton reminds us that the early reformers were against indulgences, the veneration of relics, and what he calls the 'cult of

⁴ Ioan Chirilă, "Romanian theology: A theology of dialogue," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65, no. 1 (2009): 2.

saints',⁵ seeing these as incompatible with the teaching of the scripture and the concept of justification by faith. In seeking to reform doctrine, Luther felt that he was serving his church and had no desire to break away or found something new.

The second phase of the reformation occurred in Zurich, Geneva, and Canterbury, whose movements were 'sisters rather than lineal descendants'.⁶ This is noteworthy; even early Protestantism manifested diversity branching. Protestants were united in not being Catholic or even being anti-Catholic and came together around the authority of scripture and the nature of justification. However, the movement was displaying Wittgensteinian family resemblance, as shared ideals and beliefs began to evolve under the influence of different personalities, local contexts, and theological preferences. Within the space created by the removal of papal and episcopal oversight, or control, depending on your perspective, the reformers began to reshape various aspects of theology, church governance, and public worship. The liturgy inherited from the Roman Catholic Church was amended and in some cases radically reformed; a central place was given to the sermon.⁷ Zwingli forbade lent fasting and the veneration of images and saw no reason why clergy should be celibate.⁸ During the English reformation, many beautiful murals were obscured as the insides of church buildings were painted white. Bainton talks about the outbreak of 'popular iconoclasm'.⁹

For the reformers, authority was vested in the scripture rather than the church, its tradition, or the Pope. It was argued that the 'Christian man must examine and judge for himself', rather than relying on the Pope.¹⁰ In rejecting the authority of the Pope and the church as an institution, the later reformers believed they were returning to an earlier, more biblical form of Christianity. The reformers felt that the medieval Roman Catholic Church 'made God small and man big'¹¹ and argued that salvation lies 'not in the church but in Christ'.¹²

⁵ Roland Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston: Beacon Press 1965), 57-58.

⁶ *Ibid*, 77.

⁷ *Ibid*, 72.

⁸ *Ibid*, 83.

⁹ *Ibid*, 84.

¹⁰ *Ibid*, 61.

¹¹ *Ibid*, 44.

¹² Graham Duncan, "A Protestant Perspective on Vatican II & 50 years: An Engagement with Dissent," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69, no. 1 (2013): 9.

While Calvin and the Swiss reformers saw the dual sovereignty of God in church and society and sought to change the latter for good, the Anabaptists advocated withdrawal from the state and abstinence from public life.¹³ In addition, being hated by the world was a sign of theological purity and correctness. Already, there was considerable disunity with regard to how the church saw its relationship with the world. Interestingly enough, Guinness describes similar world-fleeing mentalities among the dispensationalists beginning in the 19th century¹⁴

An insight into British evangelicalism in the 19th century comes from Brown.¹⁵ While some historians see 'dogmatic uniformity and continuity', an evangelical rather than apostolic succession based on faithfulness to its original sources, Brown reveals complex relationships, identities, and doctrinal struggles.¹⁶ Some evangelical Anglicans saw Protestant history through the lens of Britain's Empire, a form of manifest destiny. Something similar has been found in American evangelicalism.¹⁷ There has been and still exists a nationalist element in some parts of the movement,¹⁸ sometimes linked with certain views of the second coming.

Significantly, Brown identifies differences of opinion about 'the authority of historical orthodoxy and the freedom allowed to private judgement in matters of scriptural interpretation'.¹⁹ Although evangelicals claim that the scripture and its authority lie at the centre of the faith, individual interpreters and the church groupings to which they belong exercise authority over the text. Like nature, the community of faith seems to abhor a vacuum.

In the late 19th century the UK Evangelical Alliance concluded that a simple claim to represent Christian truth was not enough and that a confessional test of its members was needed; belief in

¹³ Roland Bainton, *The Reformation*, 99.

¹⁴ Os Guinness, *Fit Bodies, Fat Minds: Why Evangelicals don't Think and what to do about it* (London: Hodder & Stoughton, 1995).

¹⁵ Ralph Brown, "The evangelical succession? Evangelical history and denominational identity," *Evangelical Quarterly* 68, no. 1 (1996): 3-13.

¹⁶ *Ibid*, 3.

¹⁷ George Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 132.

¹⁸ Sam Haselby, *The Origins of American Religious Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

¹⁹ Ralph Brown, *The evangelical succession*, 8.

and dedication to a set of basic truths was insufficient. Very soon, continental European parts of the Evangelical Alliance formed their own national branches. Protestant and evangelical unity and identity are complex and are affected by the *Zeitgeist* of each generation. Indeed, evangelicalism shows the influence of enlightenment modernism²⁰ at the same time as it claims to resist to it.

What Brown looks at in 19th century British evangelicalism foreshadows the divisions within the American protestant movement at the turn of the 20th century, when increasingly varied and even contradictory theological ideas within evangelicalism there exploded with considerable force at the Fundamentalist-Liberal divide. At the heart of the problem lay interpretation and authority of scripture, attitudes to science and society, and views on the eschaton. Around a century after the climax of this dispute within the church, American evangelicalism is grappling with many of same issues and has added some more. Into today's cauldron have been poured gender, women ministers, sexuality, climate change and environmentalism, and race.

Another source of division within Protestantism and evangelicalism is denominationalism. Distinct groupings embody different views of church government and approaches to the Christian life. Within these different historical trajectories there are distinctions over what might be called secondary theological matters. Within broad Protestantism there are also loose groupings of churches which do not constitute a denomination and many totally independent churches. Overall, we have a continuum ranging from structured and hierarchical groupings such as the Anglicans or Methodists through various forms of Presbyterians and Baptists and on into fully independent local churches. In addition, since the 1950s there has been a proliferation of para-church organisations focused on particular causes, such as cross-cultural mission, ministry to a particular demographic, creation care, and distribution of the Bible.

Denominationalism is Peter Leithart's *bête noire* and he claims that rather than symbolising unity such groupings affirm and even maintain division.²¹ He complains that while the Apostles Creed is acceptable to all Christians, Presbyterians must add the Westminster confession and

²⁰ Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (London: Random House, 2005).

²¹ Peter Leithart, *The end of Protestantism*, 3.

Lutherans must align themselves with the Formula of Concord. For him, denominationalism is tribalism and we cannot identify ourselves by how we are different from others in God's church.

The current situation

After around 500 years of Protestant Christianity, the movement now contains a large number of subgroups, many of which would self-identify as evangelical. These include Reformed/Presbyterian churches, Pentecostals/charismatics, Lutherans, fundamentalists, Anglicans, Methodists, Baptists, and Congregationalists. Almost all would hold to some version of justification by faith, believing that we cannot and need not do anything except believe for our salvation. They would embrace the individual right and responsibility of believers to read and understand the scripture. For many evangelicals, belonging to their denomination or group is important and only a few groups explicitly position themselves as not Roman Catholic. Many within evangelicalism do not consider the history and diversity of the church as relevant.

Beyond this exists great divergence in views on church government, the ministry of the Holy Spirit, the role of women, the scope of mission (salvation of individual souls or broader communal and societal redemption), attitude to human endeavour and scholarship, wealth and prosperity, healing, consumption of alcohol, and attitudes to other religions. There are also differences over qualifications for ministers and who may preside over the Lord's Supper. There are ongoing disputes about whether the scripture is inerrant or infallible and the importance of weekly sermons. I recently chatted with a Pentecostal brother who told me that his wife struggled when asked to preach from a scriptural text. I genuinely did not understand the issue, because in the tradition I was trained in, the text is the basis of everything! In the realm of politics, while 80% of white evangelicals voted for Donald Trump in the recent presidential election,²² most British evangelicals would be seen as left-wing in America.²³

²² Sarah Bailey, "White evangelicals voted overwhelmingly for Donald Trump, exit polls show." *The Washington Post*, November 9, 2016. Accessed October 8, 2018. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/11/09/exit-polls-show-white-evangelicals-voted-overwhelmingly-for-donald-trump/>

²³ Andy Walton, *Is there a 'Religious Right' emerging in Britain?* (London: Theos, 2013).

Protestant and evangelical unity is facilitated by reference to a small, central core of beliefs. Duncan describes Protestantism as 'fluid' and centred on 'the doctrine of justification by faith'.²⁴ Beyond the core, Pawley argues, Protestantism 'does not represent a homogeneous body of doctrine'.²⁵ Once secondary level theological commitments are discussed, the superficial unity is under pressure. Within and between evangelical subgroupings, infelicitous statements by a preacher or theologian can cause him or her to be labelled and pigeon-holed. I am not denying the existence of tribalism in other parts of the church, but my focus is evangelicalism.

Today's evangelical church is clearly different from the Protestant church during the reformation and even in the early 20th century. The very foundations of the Protestant movement have allowed and even caused it to morph in response to its leaders, the subgroups inside it, social and cultural trends, and theological innovation. Although such responsiveness has a positive side, we may find ourselves agreeing with Hans Küng about 'the mistakes of modern Protestantism – sectarian encapsulation, mutual excommunication and the constant splitting off of churches'.²⁶

Within evangelicalism there are presbyterian, congregational, and episcopalian approaches to church governance and it is noteworthy that all exhibit various degrees of human authority, despite the initial rejection of such in the early reformation period. Contemporary evangelicalism shows increasing involvement of the laity, according to the protestant principle of the priesthood of all believers and the availability of educated, capable church members. The ongoing debate about the ordination of women and the consecration of female bishops is evidence of a strained unity but also an emerging new identity within evangelicalism which claims that gender equality in Christian service is scriptural.

In the increasingly post-Christian West, hard questions are being asked about the meaning and purpose of the church. Post-modernity emphasises belonging and toleration of other people's points of view, and while some lament a perceived attack on absolute truth, others see a liberation from narrow, modernist ap-

²⁴ Graham Duncan, *A Protestant Perspective*, 1.

²⁵ Bernard Pawley, *Looking at the Vatican Council* (London: SCM, 1962).

²⁶ Hans Küng, *Disputed Truth: Memoirs II*. London: Continuum, (2008), 320.

proaches to scripture and theology. In some parts of the evangelical movement, there is a move to strip Christianity down to an organic, minimalist core, reflected in how we do theology, conduct worship services, and use the scripture. Positively, previously divisive issues are now put to one side or ignored, but this could also bring loss of theological depth and ideological compromise. Some would see the church's constant internal struggles over the homosexual issue as an example.

Within evangelicalism there has been a reaction to excessively cerebral approaches to worship and preaching. For McGrath the denial of the senses and emotions in worship and relating to God are negative effects of the reformation.²⁷ The recent rise of Pentecostal and charismatic Christianity is a reaction to left-brain Christianity and the return of the emotions is accompanied by a new openness to the Spirit. Communal aspects of Christianity are now emphasised as never before in the evangelical world, and there has been a renaissance in scholarship on the kingdom of God and the Trinity. However, this new sense of freedom has brought complications; in some sectors of evangelicalism, doctrine and the scripture have given way to pragmatism and emotionalism.

It is ironic perhaps that some of these free and independent evangelical subgroupings have seen the rise of new forms of authority and hierarchy and the return of so-called 'apostles'. Authority can now be derived from and authenticated by a preacher or pastor being a good communicator, having excellent media skills, dressing well, leading worship well, and causing numerical growth in the church. A small number a hugely influential individual Christian leaders has emerged, whose teachings and publications reach a literally global audience, with little or adaptation to the local context. For some, certainly, pastors who are good communicators of a theologically light gospel represent the identity of evangelicalism.

An authority of neither apostolic succession nor Protestant submission to the scripture can only be described as performative. Although Protestantism and evangelicalism emphasise the right of individual Christians to read and understand the Bible, the spirit of the age (impoverished knowledge of the scripture, lack of familiarity with the church's heritage, a large profit-driven Christian pub-

²⁷ Alister McGrath, *The twilight*, 208.

lishing industry, a plethora of evangelical websites, and a pragmatic emphasis on 'what works') seems to have produced a neo-papal system in which many simply absorb the views of the new apostles. Within evangelicalism, some mega-churches have almost become denominations, undertaking their own theological training and mission endeavours, often with a huge influence, even beyond their home country. These trends seem to be causing strains within the unity of evangelicalism and a shift in identity towards populism and a lowest common denominator, such that some evangelicals might struggle to recognise each other.

These issues within contemporary evangelicalism are the outcome of earlier trends identified and discussed by Guinness in his short but important work, *Fit Bodies, Fat Minds*.²⁸ Among the forces that have shaped American evangelicalism in particular are polarisation, pietism, primitivism, populism, and pragmatism. Since the book was written, society and the church have changed, but polarisation, populism, and pragmatism remain strong, while private faith has replaced pietism. If Guinness is right then at least part of the evangelical identity is superficiality; flattening the church and removing theological and ecclesial accountability may be a two-edged sword.

Evangelicals have been castigated from without and within for being anti-intellectual and indifferent to history. Looking across the vast swathe of evangelicalism, from strongly modernist Reformed groups to the increasingly dominant Pentecostal churches, one is reminded of Neil Postman's indictment of modern American society in his now classic *Amusing ourselves to death*;²⁹ perhaps Postman is the secular analogue of Guinness. What is of concern is that both books are now out of date and the situation has been made worse by the American culture wars, increasing secularisation in the West, and the abuse of the internet. Within modern evangelicalism there is an unfortunate ignorance of the works of God in the lives of the saints, the church, and in mission in history and in the Roman Catholic and Orthodox churches; too many evangelicals are floating in time and space. Although Reformed evangelicals are known to

²⁸ Guinness, *Fit Bodies, Fat Minds*.

²⁹ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Penguin, 1985).

be intellectually and historically astute, they generally limit their interest to their own, honouring and quoting from Calvin, Bavinck, and Berkhof.

On a more positive note, there is a growing openness to Ignatian spirituality, *lectio divina*, Taizé, and the use of the senses. As evangelicalism expresses discontent with itself, it has begun to draw inspiration from the older, less purely cerebral practices of the church. There is also increased cooperation in the mission endeavour between denominations and mission organisations. The comity agreements of the 19th century have given way to creative cooperation between missionaries who may not agree on every element of doctrine but work together to establish believers and churches as needed. Working together in mission may be the result of maturity in the evangelical movement and the effect of external, societal factors at home and abroad.

In his discussion about unity and cooperation among the Reformed churches of Croatia, Jovanović claims that some of the impetus for this was the war in country and heavy-handed government religious policy in the early post-communist period.³⁰ We talk about spiritual unity and the church's connection with the living God, but here things improved because of outside forces. In addition, and without belittling the progress made, the issue explored was unity among a group of Reformed churches in a medium sized, predominantly Roman Catholic country. An important point is that joint programmes and endeavours between churches in Croatia have not caused loss of identity; close cooperation actually brings out difference, but loving the other does not mean loving oneself less.³¹

In Western Europe and some parts of North America, we are also seeing increasing unity and cooperation within some parts of the Protestant and evangelical camps. This is partly motivated by a crisis of confidence in the church and its position in an increasingly secular society. Consider for example the *unChristian*³² project in the United States; some evangelicals have spent a lot

³⁰ Mladen Jovanović, "The Evangelical perspective on unity and the contribution of the Protestant Evangelical Council to Christian fellowship in Croatia." *Evangelical Journal of Theology* 2, no. 1 (2008): 84.

³¹ Mladen Jovanović, *The Evangelical perspective*, 80.

³² David Kinnaman & Gabe Lyons, *unChristian. What a new generation really thinks about Christianity...and why it matters* (Grand Rapids: Baker, 2012).

of time and effort to see how they are perceived by the broader society. They are concerned about how outsiders perceive the evangelical identity. Falling church attendance and fears that Christianity is becoming irrelevant are beginning to concentrate the mind. A rather divided community may discover unity and shared identity previously unknown when faced with an indifferent or hostile other outside. As the church finds itself increasingly in a liminal space, we see a healthy sense of *communitas* emerging. That said, the 9Marks website has published a review of *unChristian* which is clearly at odds with many of the ideas in the book;³³ evangelicals do not have to agree, even when they are under pressure and the identity of 9Marks seems quite different from the *unChristian* people.

An especially influential force within evangelical Protestantism is the Lausanne Movement. Interestingly, the movement's website explicitly claims that it is not an organisation but 'an organic movement without formal membership structure'.³⁴ Lausanne exists to facilitate unity and identity among evangelicals, with a particular interest in holistic mission and desire to hear the majority world. The history of the movement reflects largely successful attempts to go beyond earlier divisions over the so-called spiritual gospel and social action, although some of these remain. Some time after evangelicalism began waking up from the nightmare of dispensationalism there are still dark corners in which negativity and a perverse fundamentalist hopelessness remain.

Looking at Lausanne in the second decade of the 21st century enables us to see that its founders forged genuine unity and identity by focusing on what they considered the essential elements of the gospel, theologically and missiologically. Perhaps in acknowledgement of the state of affairs in the church and the wider world, the movement does not claim any authority. Rather, it positions itself as a catalyst for unity and a broader view of mission than was mainstream in the past. Its 15-point covenant³⁵ provides a basis for

³³ Owen Strachan, review of *unChristian*, by Dave Kinnaman and Gabe Lyons, 9Marks (March 3 2010). <https://www.9marks.org/review/unchristian/>

³⁴ "About the movement," Lausanne Movement, accessed October 8, 2018, <https://www.lausanne.org/about-the-movement>

³⁵ "Lausanne covenant," Lausanne Movement, accessed October 8, 2018, <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>

association and belonging, and seems to avoid the most contentious theological and pastoral issues. The covenant comes across as a developed, missional derivation of Bebbington's quadrilateral rather than a toothless and reductionist formula designed to be acceptable to all. In addition, Lausanne seems to affirm that unity does not have to mean uniformity.

Concerning evangelical statements of faith, the World Evangelical Alliance's³⁶ is shorter and simpler, and not very different in spirit from that of Lausanne. The US National Association of Evangelicals has something similar,³⁷ and their presentation of evangelical faith makes reference to Bebbington. The UK Evangelical Alliance basis of faith affirms the same theological tenets but shows greater commitment to a holistic gospel and engagement with society.³⁸ The American site requires prospective members to affirm the statement of faith while the British one does not.

These umbrella or para-church organisations embrace unity around a fairly basic set of beliefs, tolerating considerable latitude among their members. Authority in a hierarchical sense is not exercised, as individual or organisational members can choose to join them if agree with the statement of faith. Unity and identity are based on a small range of theological commitments. We can see this negatively, as compromise by avoidance of sensitive issues, or positively, if the simple heart of the gospel is recognised and secondary issues discounted. Lausanne is a little different as its statement of faith is actually more detailed than those of the other organisations, but it self-represents as something which people can get involved with rather than join. People can receive the newsletter, join an interest group, work with the leaders, or give financially, of which suggest a more organic affiliation. The identity represented by evangelical organisations and Lausanne seems to be a mixture of adherence to clear but not exhaustive principles and missional activism which aims to benefit the church and broader society.

³⁶ "Statement of faith," World Evangelical Alliance, accessed October 8, 2018, <http://www.worldea.org/whoweare/statementoffaith>

³⁷ "Statement of Faith," National Association of Evangelicals, accessed October 8, 2018, <https://www.nae.net/statement-of-faith/>

³⁸ "Basis of faith," Evangelical Alliance, accessed October 8, 2018, <https://www.eauk.org/about-us/basis-of-faith>.

Bridges to the Orthodox

The history and current status of evangelicalism as described so far are complex and confusing, as much for those within the tradition as for those looking in from outside. We might well wonder how bridges can be built between evangelicalism and the Orthodox tradition. In thinking about building bridges, I concede that I know a lot more about one of the banks than the other, so please forgive me if I misunderstand my brothers and sisters on the other side.

Two things occur to me here. First, bridges are narrow connections between areas of land; we cannot expect agreement on everything or large-scale seamless transition from one church tradition to another. In time we may be able to build more bridges and widen some of the existing ones. Second, my reading and discussion with different parts of the Church Universal tell me that people who are older in the faith and better theologically trained generally find it is easier to extend the hand of friendship across boundaries. Maturity and education make us more self-aware and secure in our understanding of our own faith and more willing to engage with people a little different. In addition, if we have spent time with people whose theological positions, church practice, and approach to worship are different from our own, we are usually better able to appreciate the diversity of God's church.

With this in mind I wish to draw on the thought of two Christian thinkers who were neither evangelical nor Orthodox; perhaps building bridges starts from an island in the middle of the river! In his 1806 work *Christmas Eve*,³⁹ Schleiermacher looks at unity and identity in the Christian community through the analogy of a family gathering. Among those present are different genders, ages, personalities, levels of education, and hobbies; plurality is embodied within the group. As they discuss the incarnation of Christ and the salvation that he brought, there is a variety of approach and content. Some preferred to present their ideas in stories, whereas others wanted reasoned argument. Some placed an emphasis on words while others liked physical movement and music. Their spirituality

³⁹ Friedrich Schleiermacher, *Christmas Eve. A Dialogue on the Celebration of Christmas* (Edinburgh: T&T Clarke, 1806).

is a matter of joy and sorrow, happiness and conflict.⁴⁰ I am reminded of Lossky's comment that the work of Christ raises the people of God *en masse* while the work of the Spirit celebrates and accentuates our diversity.⁴¹ For Schleiermacher the women represent gradual spiritual growth and maturity, while the male characters portray a sense of crisis and discontinuity. Schleiermacher's portrayals may look rather gendered today, but his point is that no one way to think about God is better than another. All present at the Christmas Eve gathering belonged; they had a right to be there because of their shared family identity and common faith. Hettema and Zorgdrager ask us to consider religious experience as rich and living and believe that we do not have to harmonise and impose uniformity.⁴² In Schleiermacher's group, the members are not only accepting but also curious about each other's viewpoints.

If Schleiermacher brings to our attention the value of embodied experience and pluralism within the community of Christian faith synchronically, then Hughes borrows from a framework which is diachronic.⁴³ Schleiermacher gives us a snapshot of Christian diversity, whereas Hughes summarises a person's journey of faith.

Hughes draws on the work of van Huelgel, which draws parallels between the development of human maturity and maturity of faith. His three faith stages of institutional, critical, and mystical are the analogues of infancy, adolescence, and adulthood.⁴⁴ Although this model is developmental and the three phases correspond to human growth and experience, Hughes is careful to point out that for rounded and healthy faith all three phases are required together in harmony and at the service of one's spiritual and intellectual life. The institutional or infant phase is the time to inculcate basic knowledge of the faith and moral teaching. There is a need for certitude and belonging, and thus the use of the senses and music is important. However, if a person stays at this stage, then only basic

⁴⁰ Theo Hettema & Heleen Zorgdrager, "Schleiermacher and the Reshaping of Protestantism" (presentation, 'Reshaping Protestantism', Jubilee Congress of the Theological University Kampen, 1-4 September, 2004): 6.

⁴¹ Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke & Co., 1991).

⁴² Theo Hettema & Heleen Zorgdrager, *Schleiermacher and the reshaping*, 7.

⁴³ Gerard Hughes, *God of surprises* (New York: Paulist Press, 1985)

⁴⁴ Gerard Hughes, *God of surprises*, 11.

religious needs are met and his or her faith remains passive and seeks security, unable to deal with challenge or innovation. The next stage is adolescence or the critical period, which is marked by the search for meaning, the urge to question, and the desire to systematise one's religious understanding. Hughes is clear that this is a very important element in the development of faith, but comments that too much emphasis on the critical can result in an over-cerebral approach to faith such that a person's emotions are neglected and theology and philosophy of belief can replace faith in God himself.⁴⁵ Alongside this can come an insistence that one's own belief and practice are the only valid ones, resulting in the othering of people who do not agree with us. The third phase is adulthood or the mystical stage, when believers can look at their inner selves, accepting and appreciating their own complexity. Hughes cautions that too much introspection can lead to self-absorption, especially if the institutional and critical facets of faith are missing. He believes that some of the excesses of the Pentecostal/Charismatic movement are caused by people being in the mystical phase without the balance of the other two. Consistent with the mystical phase, Hughes describes God as 'a mystery',⁴⁶ knowable only partially through our experience, which I hope has some resonance for our Eastern Orthodox friends.

Bringing these two sets of ideas together enables us to encounter and celebrate the pluralism within the Church Universal. Hughes' three phases, all of which he claims are essential to healthy Christian maturity, allow us to embrace the diversity of spiritual encounter and descriptions of Christian experience described by Schleiermacher. The institutional, critical, and mystical facets of faith reflect the need for belonging and engaging the senses, rigorous questioning and use of the mind, and looking and beyond the self. Within this there can be story, propositional logic, analysis, and emotion, yet all of this is of God and focuses on God within the community of faith. Such a view is, after all, inscribed into the Christian faith by the writings of St Paul, particularly as found in 1 Corinthians 12 and Romans 12. I believe this is the mindset that we need to build bridges between our different Christian traditions.

⁴⁵ Gerard Hughes, *God of surprises*, 21.

⁴⁶ Gerard Hughes, *God of surprises*, 31.

Let me end on a personal note. Bridge building involves meeting in the middle, both parties coming out from their own side and seeking to compromise and learn from each other. I sense that my experience is leading me in a certain direction along the bridge. Stamoolis talks about the two distinctive 'theological frameworks' of Augustine and Chrysostom. The first is 'a theology of grace' while the second is an approach to the Christian life'; the West has understood justification in legal or forensic terms, while in the East the focus is 'union with God'.⁴⁷ Catholic theologian Eammon Duffy's believes that 'tradition is not orders from above, or the *status quo*, a code of law, or a body of dogma. It is a wisdom, embodied in a complex tissue of words, symbols, law, teaching, prayer and action, a way of life which has to be practised before it yields its light'.⁴⁸ All of this speaks volumes to me.

Conclusion

This brief article has explored the complexity of unity and identity within evangelical Protestantism as a developmental process influenced by intellectual and social factors outside the church. Although there is much which is concerning, recent trends show a more encouraging mutual embrace among many evangelicals. Finally, based on the wisdom of two spiritual giants, neither evangelical nor Orthodox, I have explored an ethos which might help in the building of bridges.

⁴⁷ James Stamoolis, Eastern Orthodox Mission Theology. *International Bulletin of Missionary Research* 8, no. 2 (1984): 59.

⁴⁸ Eammon Duffy, "Tradition and Reaction: Historical Resources For a Contemporary Renewal", in Austen Ivereigh (ed.), *Unfinished journey. The Church 40 years after Vatican II*, Continuum, New York, 2003, pp.49-68.

Unitatea în credință – temei al unității „neamului”

VALER BEL

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Idealul și scopul vieții creștine este de a deveni fiu al lui Dumnezeu prin har și moștenitor al Împărăției veșnice a lui Dumnezeu. Primul pas în viața creștină este credința în Dumnezeu așa cum El S-a revelat în Iisus Hristos. Omul care crede în Hristos nu se raportează numai la un Dumnezeu transcendent, exterior condiției sale, față de care nu poate fi decât într-o veșnică neputință, dată de condiția sa de creatură, ci la Dumnezeu Cel Care în Fiul Său S-a făcut om, a asumat firea umană în Persoana Sa, unind-o cu Dumnezeirea, și a îndumnezeit-o prin har. Astfel a făcut posibilă o relație interpersonală între Dumnezeu și om la nivelul și posibilitățile omului, respectându-i libertatea. Rămâne la latitudinea omului dacă acceptă sau nu comuniunea cu Hristos, Care este scopul existenței noastre pentru împlinire și îndumnezeire în veci. Adevărata cale de împlinire a omului este drumul cu Hristos, Calea, Adevărul și Viața (Ioan 14, 6) spre Împărăția lui Dumnezeu. La baza acestui drum stă credința care este poarta mântuirii.

După Sfânta Scriptură, credința este răspunsul total și integral al omului la chemarea lui Dumnezeu. Ea este deschiderea spiritului nostru spre existența nemărginită a lui Dumnezeu, Care intră prin harul Său în intimitatea sufletului nostru și ne cheamă la comuniunea cu Sine. Prin însăși natura ei, credința este un act personal, liber

și sinergetic, nu se impune prin constrângere, ci se oferă numai: „Iată Eu stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (*Apocalipsa* 3, 20), spune Domnul. Structura credinței, ca act personal, este nedespărțită însă de învățătura Bisericii, în care se exprimă revelarea de Sine a lui Dumnezeu și lucrarea Lui mântuitoare. De aceea, însușirea, trăirea și mărturisirea credinței adevărate sunt semnele creștinului autentic.¹

Credința este actul personal prin care, sub influența harului dumnezeiesc ce lucrează prin cuvântul propovăduirii Bisericii, prin Sfintele Taine și rugăciune, omul se deschide pentru lucrarea lui Dumnezeu în el. În actul credinței ne dăruim în mod liber lui Dumnezeu printr-un răspuns de smerenie și recunoștință față autorevelarea Sa. Primirea adevărului lui Dumnezeu este un rod al lucrării harului pe care-l dobândim prin ascultarea și împlinirea cuvântului lui Dumnezeu propovăduit de Biserică (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 37). Această primire a adevărului lui Dumnezeu prin credință ne duce la predarea noastră deplină lui Dumnezeu în Taina Botezului, prin care ne naștem la viața cea nouă în Iisus Hristos, ca membri ai Bisericii Sale, așa cum cei ce au ascultat predica Apostolilor în ziua pogorării Sfântului Duh și „au primit cuvântul s-au botezat” „s-au adăugat Bisericii” (*Faptele Apostolilor* 2, 41, 47). Subliniind nașterea la viața cea nouă în Hristos, prin Taina Botezului, care urmează credinței născută din cuvântul predicării Evangheliei, Apostolul Pavel spune: „oare nu știți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Așadar prin botez ne-am îngropat împreună cu El în moarte pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții” (*Romani* 6, 3-4). „Fiindcă toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (*Galateni* 3, 26-27). Astfel, credința născută prin lucrarea harului din cuvântul propovăduirii Evangheliei de către Biserică, dar cu adeziunea și colaborarea noastră, împlinită în Taina Botezului, este actul personal de primire a adevărului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în comuniune cu El în Iisus Hristos.²

¹ Pr. Valer Bel, *Credința mântuitoare*, în *Lumina de Duminică*, 17 august 2014, nr. 32 (454) Anul X, p. 4.

² Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, ediția a 2-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2010, p. 197.

Credința este transpunerea omului într-o nouă ordine de existență, în existența de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței este o cunoaștere teologică, în care taina lui Dumnezeu, Care se revelează în mod personal, este cunoscută, fără să poată fi exprimată, este interiorizată, fără să fie epuizată. Prin credință creștinul primește capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu, de a-L cunoaște așa cum El Se revelează și de a trăi în comuniune cu El. Sfântul Apostol Pavel definește credința ca fiind „ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor nevăzute” (*Evrei* 1,1). De aici rezultă că credința oferă cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrării Lui, cunoașterea realităților dumnezeiești nevăzute. Ea este îndreptată spre viitor, spre realitatea ultimă din care, prin credință, avem deja acum o arvună: „Căci acum vedem prin oglinadă, ca-n ghicitorie, dar atunci față către față. Acum cunoștem în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut” (*1Corinteni* 13,12). Credința este, așadar, o vedere spirituală, în parte, nedesăvârșită dar directă și nemijlocită a tainei lui Dumnezeu, a lucrării și Împărăției Lui. Este o lumină pe care ne-o dă Dumnezeu pentru a-L vedea în lumina Sa neapropiată (*1Timotei* 6,16): „întru lumina Ta vom vedea lumină” cântăm, de aceea, la *Doxologia mare*. Sfântul Evanghelist Ioan ne arată că credința este deschiderea spiritului, prin puterea harului, pentru prezența iubirii lui Dumnezeu, Care S-a descoperit în Iisus Hristos cel răstignit și înviat (*1Ioan* 5,1-2).³

Experiența comuniunii cu Dumnezeu și vederea duhovnicească și anticipată a Împărăției Sale se bazează pe manifestarea lui Dumnezeu în Persoana Fiului Său întrupat, în Care Dumnezeu a venit în maximă apropiere de noi și în Învierea Căruia experimentăm anticipat Împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Învierea lui Hristos este de aceea «piatra» credinței. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens: „Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui” (*Romani* 10,9); „Hristos a înviat din morți, fiind începutură (a învierii) celor adormiți” (*1Corinteni* 15,20). De aceea, credința creștină vine de la Hristos prin mărturia directă și propovăduirea celor ce au văzut și au experimentat „Cuvântul vieții”, „Care era la Tatăl și S-a arătat nouă” (*1Ioan* 1,1-3). Este „credința dată sfinților, odată pentru totdeauna”

³ *Ibidem*, p. 198.

(*Iuda* 1,3) și transmisă în Biserica dreptmăritoare în succesiunea generațiilor ca membri ai săi.

Credința nu ne oferă numai cunoașterea lui Dumnezeu, a lucrării Lui și anticiparea Împărăției viitoare a Lui, ci ea este și un mod de viață. Mai exact spus, credința ne oferă toate acestea în măsura în care ea devine un mod de viață și ne orientează viața. Credința mântuitoare este „credința care este lucrătoare prin iubire” (*Galateni* 5,6). Credința presupune dialogul iubirii, relația personală cu Dumnezeu. Nu este vorba de adeziunea intelectuală, teoretică la existența lui Dumnezeu, fără schimbarea vieții după exigențele credinței: „Credința: dacă nu are fapte, este moartă în ea însăși” (*Iacob* 1,17). O credință pur teoretică despre existența lui Dumnezeu au și demonii și se cutremură (cf. *Iacob* 1,19).

Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. În acest sens credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri altfel, în deplină dăruire a întregii noastre existențe lui Dumnezeu, așa cum ne rugăm mereu: „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină și orientează întreaga viață a credinciosului: „Cuvântul vieții cu tărie ținându-l”, creștinii sunt „ca niște luminători în lume” (*Filipeni* 2,15-16). Conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții sau, cu alte cuvinte, concepția creștinului despre om, despre istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare. În felul acesta, credința este lucrarea harului lui Dumnezeu, care produce în omul căzut mântuirea, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel: „Iar dreptul din credință va fi viu” (*Romani* 1,17); „Căci socotim că prin credință se va îndrepta omul” (*Romani* 3,28).⁴

Credința, ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a mântuirii în Hristos, ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos și membru al Bisericii Sale. Mărturisirea credinței face parte din lauda și mulțumirea celui ce s-a împărtășit de mântuirea dăruită de Hristos: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri; dar cel ce se va lepăda de Mine în fața

⁴ *Ibidem*, pp. 208-209.

oamenilor, de acela Mă voi lepăda și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Matei 10,32-33).

Mărturisirea personală a credinței nu se poate face fără inițierea în credință, adică fără însușirea în suflet a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, ce face în prezent și pregătește ca realitate ultimă pentru noi, a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De aceea creștinii sunt „iluminați” adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a Sfintei Treimi prin predicarea explicită a Evangheliei. Mărturisirea credinței arată fidelitatea față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Lui, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de Tradiția vie a Bisericii în continuitate ei istorică neîntreruptă. De aici rezultă datoria fiecărui credincios de a-și însuși învățătura de credință a Bisericii.

Credința ca iluminare înseamnă însușirea unei viziuni despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind Creatorul lumii, Mântuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul Care transfigurează viața și creația, așa cum s-a împlinit aceasta în Iisus Hristos Cel înviat. Creștinul poartă cu sine această viziune dată prin Revelație. Prin credință el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său și valoarea sa unică de „chip al lui Dumnezeu”, orientat spre El și chemat la asemănarea cu El. De aceea viața sa are un sens absolut. Această viziune a credinței deschide poarta sufletului și îl angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu.⁵

După mărturisirea credinței urmează celebrarea credinței în cadrul cultului public și particular în care creștinul își exprimă și manifestă credința prin rugăciuni, imne și laude pline de mulțumire și bucurie duhovnicească și se împărtășește de harul Său. Căci în cult și în Sfintele Taine are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centrul și unica sursă a vieții și împlinirii sale, Îl adoră și-I aduce lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta el alege fără ezitare calea lui Hristos, trăirea după adevăr și se deschide lucrării Duhului Sfânt, Care dă putere pentru aceasta.⁶

⁵ Pr. Vler Bel, *Misiune, Prohie, Psoprație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, pp. 103-104.

⁶ *Ibidem*, pp. 93-94, 101-104, 108-109.

Urmează manifestarea concretă a credinței în viața personală și socială. Convertirea prin credință și harul Botezului face din cel botezat o „făptură nouă”, prin întemeierea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii. Viața cea nouă în Hristos nu este însă ceva static, definitiv, ci un proces permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos întru asemănarea Sa. Această luptă spirituală trebuie să se concretizeze într-un angajament moral, pe calea arătată de Hristos prin împlinirea poruncilor Sale. Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creștinului. Prin aceasta, istoria personală a creștinului este convertită în istoria personală a lui Iisus Hristos. Orice segmentare a acestui ciclu al credinței: mărturisire, celebrare, practicare duce la deformarea spiritualității creștine. Mântuitorul Iisus Hristos vorbește de închinarea „în duh și adevăr” (*Ioan*, 4,23-24), adică de legătura ce există între mărturisirea de credință, celebrarea și trăirea credinței în rugăciune și cult, iar Sfântul Apostol Ioan despre „trăirea și umblarea întru adevăr” (*3Ioan*, 3-4). Ortodoxie înseamnă atât învățătură de credință conformă cu Revelația, cât și închinarea la Dumnezeu Care Se revelează în această doctrină.⁷

Credința este un dar al lui Dumnezeu care include decizia noastră liberă dar și efortul nostru constant. Pentru viața duhovnicească a creștinului, credința este pentru suflet ceea ce este ochiul pentru trup, după cuvintele Mântuitorului Care zice: „Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat” (*Matei* 6,22-23). Credința nu are loc sau nu poate fi lucrătoare într-un suflet egoist și nici într-o viață plină de tot felul de patimi. Credința trebuie păstrată, cultivată și făcută roditoare. Pentru a avea o credință vie și lucrătoare trebuie să avem curajul de a o mărturisi continuu, în toate împrejurările vieții, să o îngrijim și să o cultivăm prin rugăciune stăruitoare și viață curată.

Unitatea în aceeași credință întemeiază în mod profund comuniunea și unitatea între toți cei ce împărtășesc și mărturisesc aceeași credință. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens: „Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”

⁷ *Ibidem*, pp. 93.

(Galateni 3, 26-28). În consecință, unitatea în aceeași credință este un temei solid pentru unitatea unui popor.

Aceasta nu înseamnă nicidecum că credința creștină desființează diversitatea neamurilor, națiunilor și popoarelor, după cum nu desființează diferența de gen, bărbat și femeie, dar chemă la libertatea fiilor lui Dumnezeu. Credința creștină crează o spiritualitate și transpune într-o realitate nouă, dincolo și mai presus de realitățile naturale care continuă să existe și în Biserica lui Hristos. „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute (Evrei 11, 1). „Fără credință, dar, nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că Se face răsplătitor celor care Îl caută” (Evrei 11, 6).

Baza pentru raportul dintre universalitatea Bisericii și diversitatea neamurilor/popoarelor este dată în întruparea Fiului lui Dumnezeu și în evenimentul coborârii Sfântului Duh prin care s-a întemeiat Biserica. Fiul lui Dumnezeu a venit în lume prin întrupare (Ioan 1, 14) întru ale Sale (Ioan 1, 11), căci toate printr-Însul s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut (Ioan 1, 13). El a venit întru ale Sale, în Israel și în lume în același timp, dar nu toți L-au primit. „Dar celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu” după har (Ioan 1, 12), căci El este autorevelarea lui Dumnezeu, Cel prin Care a venit plinătatea harului și adevărului:” și din plinătatea Lui noi toți am primit har peste har; căci legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul prin Iisus Hristos a venit” (Ioan 1, 16-17).⁸

Iisus S-a născut, a crescut și S-a maturizat în cadrul unui anumit popor. A trăit în mijlocul oamenilor poporului Său în care S-a născut, nu ca străinul între străini, ci ca Cel ce a venit în maximă apropiere de oameni. A trăit în mijlocul oamenilor poporului Său, a vorbit limba lor, a respectat legea și tradițiile, a fost bucuros și trist ca și ei, a suferit de neînțelegerea conaționalilor Săi și S-a bucurat pentru cei din neamul Său care L-au primit. Când a început propovăduirea, a chemat la pocăință și la Împărăția lui Dumnezeu, care odată cu El a venit în mijlocul lor, mai întâi pe poporul Său și apoi toate neamurile.

⁸ A se vedea mai pe larg: Pr. Valer Bel, *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri, ca dar și misiune*, în *ETHOS și ETNOS. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp.22-46.

La coborârea Sfântului Duh, în limbi ca de foc, a Duhului lui Hristos (*Romani* 8, 9; *Galateni* 4, 6), peste fiecare Apostol și peste toți împreună, Apostolii „s-au umplut toți de Duh Sfânt și au început să vorbească în limbi, precum le dădea Duhul a vorbi”, propovăduind cu putere pe Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat. Cei prezenți în Ierusalim la acest eveniment din istoria mântuirii auzeau fiecare în limba lor deși „erau din toate neamurile (*Faptele Apostolilor* 2, 1-12). Cincizecimea constituie finalizarea lucrării mântuitoare a lui Hristos în cadrul istoriei, prin care se extinde comuniunea Sfintei Treimi la oamenii care cred și se împărtășesc de lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Duhul Sfânt coboară peste fiecare Apostol în parte și peste toți împreună pentru a scoate în evidență modelul comuniunii trinitare, care ține împreună diversitatea persoanelor din diferite neamuri cu unitatea naturii, în lumina ontologiei iubirii, cu caracter relațional. Acest model ne-a fost descoperit de însuși Mântuitorul, Care Se roagă Tatălui în ajunul pătimirii Sale: „ca toți să fie una, așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel și ei să fie una întru Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (*Ioan* 17, 21).

Sfântul Grigorie de Nyssa, vorbind despre evenimentul Cincizecimii, spune că contrar cu ceea ce s-a întâmplat la turnul Babel, când apariția varietății limbilor i-au făcut pe cei de față să nu se mai poată înțelege, la întemeierea Bisericii, în ziua Cincizecimii, prin aceeași varietate de limbi s-a realizat o armonie între toți, căci toți înțelegeau și exprimau în limbi diferite aceeași realitate nouă intrată în istorie. „Căci din același Duh, revărsându-se în toți aceeași înțelegere sunt adunați toți într-o unică armonie”.⁹ Același lucru se exprimă și în condacul sărbătorii Pogorârii Duhului Sfânt: „Când Cel Preaînalt, pogorându-se, a amestecat limbile, a despărțit neamurile; iar când a împărțit limbile cele de foc, la o unire pe toți i-a chemat; și cu un glas mărim pe Duhul cel Preasfânt”. Iar Sfântul Grigorie de Nazianz spune că prin Duhul Sfânt „cei separați în multe și diferite feluri de limbi au devenit toți deodată de aceeași limbă cu Apostolii. Căci trebuia ca cei ce au rupt conglăsuirea la construirea turnului Babel să vină iarăși la conglăsuire odată cu zidirea duhovnicească a Bisericii.”¹⁰

⁹ *In Pentecostem Oratio*, XVII, PG, 36, 448.

¹⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în *Ortodoxia*, 1979, nr. 2, p. 143.

Prin lucrarea Duhului Sfânt se naște în cei ce vin la credință, în cei ce intră în viața în Hristos o gândire și o simțire comună. Sensibilitatea identică pentru Hristos trăită de Apostoli, prin harul Sfântului Duh al aceluiași Hristos, îi făcea pe aceștia să comunice în mod identic, cu toată deosebirea de limbi, în care comunicau, iar pe cei ce se deschideau propovăduirii lor să trăiască conținutul acestei propovăduiri în mod identic cu Apostolii și întreolaltă. Fără să se desființeze varietatea de limbi, prin ele se comunică același conținut, aceeași credință și aceeași simțire; fără să se desființeze varietatea neamurilor, ele se unesc în aceeași gândire, simțire și iubire a lui Hristos. S-a infuzat o gândire, o înțelegere și o simțire comună a lui Hristos în cei ce au venit la credință, identică cu cea care s-a născut în Apostoli, prin lucrarea Duhului aceluiași Hristos în ei. Astfel, Biserica a unit în aceeași credință, în aceeași înțelegere, iubire și adorare a lui Hristos pe cei ce au devenit membrii ai ei, au primit să lucreze pentru zidirea ei și să se zidească pe ei înșiși armonios în ea,¹¹ prin „stăruința în învățătura Apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (*Faptele Apostolilor* 2, 24).

Astfel, prin coborârea Sfântului Duh peste Apostoli s-a născut o realitate nouă în lume din puterea infinită a iubirii dumnezeiești pe care lumea o va purta cu ea, din care se va împărtăși fără să o epuizeze și pe care o va comunica lumii în toate timpurile mereu înnoită. Biserica se naște la coborârea Sfântului Duh ca o realitate nouă, nu dintr-o putere mărginită din lume și cu o putere trecătoare din lume, ci din puterea lui Dumnezeu și cu puterea lui Dumnezeu, pe care o va purta în ea, comunicând-o lumii. Acum se înființează o comunitate umană care are ca fundament și purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, prin Care se comunică lumii iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu; pe Cuvântul întrupat, sălășluit în ea cu puterea Lui continuu îndumnezeitoare și unificatoare.¹²

Varietatea neamurilor nu se desființează prin aceasta. Ele vor exista până la a doua venire a lui Hristos când în fața dreptului Judecător „se vor aduna toate neamurile” (*Matei* 25, 33) „cu slava și cinstea lor” (*Apocalipsa* 21,26). Adică cu spiritualitatea lor creștină autentică prin care au mărturisit pe Dumnezeu în lume și au

¹¹ *Ibidem*.

¹² Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol. 2, p. 137.

reușit să aducă lumea la Dumnezeu. Vorbind de a doua venire a lui Hristos și de instaurarea Împărăției celei veșnice a lui Dumnezeu, *Apocalipsa* 21, 1-2 scrie: „Și am văzut cer nou și pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut; și marea nu mai este. Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei.”

Prin aceasta se exprimă faptul că întreaga creație va fi ridicată pe un plan nou de existență și va fi transfigurată prin energiile lui Dumnezeu necreate, ca să corespundă, să fie adecvată manifestării neîmpiedicate a iubirii infinite a lui Dumnezeu. Dar atunci se va arăta și în ce măsură creștinii au contribuit la extinderea slavei și iubirii lui Dumnezeu în lume, contribuind și ei, prin aceasta, la venirea Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta este adevărata globalizare în sens creștin. Căci prin credința și harul mântuitor al Duhului lui Hristos, creștinii devin în această lume „noul popor al lui Dumnezeu” (1*Petru* 2, 10) „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu” (1*Petru* 2, 9). Dincolo și mai presus de orice deosebire de neam și limbă, de sex sau stare socială, creștinii primesc în Biserică o identitate nouă și sunt uniți ontologic prin aceeași credință în Hristos, prin aceeași simțire și iubire a lui Hristos. Această realitate și identitate nouă este subliniată de Apostolul Pavel atunci când spune că „nu mai este nici iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că toți sunteți una în Hristos Iisus” (Galateni 3, 28). Această unitate se întemeiază și se menține prin unitatea în credință și prin împărtășirea de același Hristos, prin modalitățile instituite de El însuși și practicate de Apostoli și de Biserica lui Hristos de totdeauna, în succesiunea apostolică a credinței și a harului.

În zorii răspândirii sale, creștinismul a utilizat cultura greco-romană ca mijloc de transmitere a credinței sale și a propriilor sale valori. În felul acesta, Biserica a încreștinat-o și i-a dat un caracter universal. Pe măsura răspândirii sale, creștinismul a întâlnit apoi diferite culturi particulare pe care le-a fecundat cu puterea sa dumnezeiască, a pătruns în interiorul lor, a preluat tot ceea ce era bun, drept și frumos din ele, le-a purificat, le-a transformat și desăvârșit. Astfel, Biserica a dăruit lumii o cultură nouă, transfigurată

de duhul evanghelic, cultura creștină, păstrând specificul fiecărui popor. Cultura creștină a devenit astfel o cultură universală, ca expresie a credinței sale, și a constituit un fundament al apropierii, reconcilierii și înțelegerii între oameni în cadrul unui popor și între popoare.¹³

Creștinismul ortodox este cel care a configurat identitatea spirituală și culturală românească în istorie, având un rol major în devenirea istorică a neamului nostru. Este binecunoscut aportul Bisericii Ortodoxe la edificarea culturii noastre naționale, faptul că primele manuscrise, prima tipografie și primele cărți, ca de altfel și primele școli au apărut la inițiativa și sub patronajul Bisericii, care s-a manifestat întotdeauna ca promotoare și susținătoare a culturii noastre naționale și a unității poporului nostru. Întreaga noastră cultură veche poartă o indelebilă amprentă eclesială, iar ilustrele personalități culturale din istoria noastră sunt, cel mai adesea, slujitori ai Bisericii sau buni credincioși. Edificator în acest sens este faptul că prima carte tipărită la noi la români, și în întreg sud-estul european, este o carte de cult: *Liturghierul*, tipărit la Târgoviște în anul 1508 de ieromonahul Macarie, la îndemnul și cu sprijinul voievodului Radu cel Mare. Iar cultul creștin ca celebrare publică a credinței, prin repetiția lui, este cel mai puternic factor de unitate.¹⁴

Limba română, credința creștină ortodoxă și cultura națională sunt factorii care au susținut în istorie și susțin în continuare unitatea poporului român. Faptul acesta este dovedit și experiabil astăzi mai ales în comunitățile românești din diaspora. Protagoniste ale spiritului uman, atât credința cât și cultura sunt spații în care creativitatea și forța unicității omului se manifestă plenar. Ambele răspund setei umane de adevăr și căutării sensului vieții omului. Biserica Ortodoxă prețuiește cultura, știința și înțelepciunea, ca daruri ale lui Dumnezeu și roade binecuvântate ale minții umane, spre fericirea omului și slava lui Dumnezeu.

Confesiunile creștine devenite tradiționale în România nu sfâșie unitatea neamului decât în măsura în care prin ele se manifestă orgolii confesionale, care nu țin de esența credinței creștine, ci sunt rezultate ale egoismului păcătos. Credința creștină comună, puri-

¹³ Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță, *Teologia Ortodoxă în cultura românească*, în *Misiologie Ortodoxă*, vol. 1, BASILICA, București, în curs de apariție.

¹⁴ *Ibidem*.

ficată de orgolii, este o forță unificatoare dincolo și mai presus de deosebiri confesionale. Pe de altă parte, în perspectivă ortodoxă, universalitatea Bisericii în diversitatea etnică implică o unitate care nu corespunde nici cu unitatea înțeleasă ca federație de Biserici cu credințe diferite, nici cu o unitate interconfesională sau transconfesională a unor credincioși care ies din granițele Bisericilor sau confesiunilor lor, nici cu unitatea realizată prin recunoașterea reciprocă a unor Biserici care rămân la credințele lor diferite, prin așa numita „diversitate reconciliată” (versöhnte Verschiedenheit), mult vehiculată astăzi în cadrul ecumenismului de către protestanți.¹⁵

Unitatea universală a Bisericii în varietatea neamurilor, în perspectivă ortodoxă, este o unitate organică. Ea presupune unitatea și plenitudinea credinței creștine și a comuniunii cu Hristos, care s-a transmis de la Apostoli în succesiunea generațiilor. Această unitate, fiind unitate în credința apostolică, transmisă în succesiunea generațiilor, la diferite națiuni, nu nesocotește nici varietatea și independența națiunilor/neamurilor în cadrul unității, dar nici nu sfășie unitatea de credință prin varietatea neamurilor sau a persoanelor. Pe de altă parte, Biserica Ortodoxă consideră că, pe lângă unitatea deplină în diversitatea neamurilor, realizată în cadrul ei, ea are o anumită unitate în diversitate și cu celelalte confesiuni creștine pe baza credinței comune în Hristos. Dar aici deosebiri se extind și în planul credinței. Aceasta este unitatea în diversitate a ecumenismului contemporan. Ea are o mare importanță, atât pentru unitatea neamului, cât și pentru colaborarea creștinilor în problemele lumii contemporane și pentru dialogul ecumenic ca metodă de înaintare spre o unitate tot mai mare, până la unitatea deplină în credință, care trebuie să fie credința integrală de la început a Apostolilor și a Bisericii celei una sfântă, sobornicească și apostolică.¹⁶

Pentru aceasta sunt necesare însă trei daruri: părăsirea orgoliului unor credințe individuale cumulate pe parcursul istoriei, căutarea plenitudinii credinței apostolice și acordul liber și sinodal al confesiunilor sau Bisericilor, ca o caracteristică a unității inițiale și ca o putere de înaintare în unirea dintre ele și Hristos. Faptul acesta este exprimat mai ales de Apostolul Pavel în epistola către *Efesenii*

¹⁵ Pr. Valer Bel, *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri, ca dar și misiune*, p. 44.

¹⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. 2, p. 150.

unde Biserica este prezentată ca trup al lui Hristos, și ca într-un organism, și în Biserică trebuie să fie puse în lucrare darurile fiecăruia pentru sporirea în unitatea comuniunii în Hristos (*Efesenii* 4, 7, 16) „până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos; ca să nu mai fim copii, clătinați de valuri și purtați de orice vânt de învățătură încoace și încolo prin viclenia oamenilor, prin meșteșugul lor de a atrage în rătăcire; ci în iubire trăind după adevăr în toate să creștem întru El care este Capul, Hristos” (*Efesenii* 4, 13-15).

Scopul ecumenismului ortodox și a participării Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenică nu este de a-și extinde dominația asupra celorlalte confesiuni creștine, participarea la mișcarea ecumenică nu înseamnă nici minimalizarea diferențelor confesionale și nicidecum negocierea unor aspecte ale plenitudinii credinței creștine, ci de a rămâne în dialog cu celelalte confesiuni creștine, pentru ca acestea să-L descopere pe Hristos integral ca Dumnezeu adevărat și om adevărat în propriul lor cadru eclesial.¹⁷

Dincolo și mai presus de diferențele confesionale, care se cer depășite în sensul amintit, credința creștină comună este un temei solid și o mare putere unificatoare în cadrul unui popor.

¹⁷ Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 272.

Unity and Identity. Decisive Principles in the Catholic Theology

ANDRÉS VALENCIA PÉREZ

Faculty of Theology, Valencia-Spain

The foundations and principles of Catholic theology as unity and identity, require a permanent turn to the unique message of Christ, a message that we need to announce with courage and conviction. Therefore, it is legitimate to speak about the need for a certain unity of theology. Thus we must bear in mind that the concept of unity needs to be carefully understood so as not to be confused with uniformity or with an individual style. The unity of theology and the whole Church, as professed in the Creed, must be closely linked to the idea of catholicity, as well as to holiness and apostolicity. Uniqueness and identity come from Christ, Savior of the world.

The theology of unity and identity that wants to be “Catholic” must participate in the catholicity and in the unity of the Church, which ultimately is based on the trinitarian unity of God himself. “The fact that there is one Saviour shows that there is a necessary bond between catholicity and unity. As it explores the inexhaustible Mystery of God and the countless ways in which God’s grace works for salvation in diverse settings, theology rightly and necessarily takes a multitude of forms, and yet as investigations of the unique truth of the triune God and of the one plan of salvation centred on the one Lord Jesus Christ, this plurality must manifest distinctive family traits”.

Theology is catholic in the richness of the plurality of its expressions, protagonists, ideas and contexts and, therefore it is born from the attentive listening of the Word of God, it is incardinated in the communion of the Church and it is oriented to the service of the truth.

Unit and Identity

In this sense of unity and identity, as Identity and unity, in 2012 the international theological commission of the Roman Catholic Church published the document: *Theology today: perspectives, principles and criteria*. I consider its content of great importance and can I think it enlighten us in the theme of this Symposium. This document not only relates theology with the *notae ecclesiae*, that is, with the fundamental characteristics of the Church, and in a more specific way with the “catholicity” and the “unity” of the Church. But also from a confessional Catholic theology.

A theology that wants to be “Catholic” must participate in the catholicity and in the unity of the Church, which is ultimately based on the trinitarian unity of God himself.

“The fact that there is one Saviour shows that there is a necessary bond between catholicity and unity. In the same way it explores the inexhaustible Mystery of God and the countless ways in which God’s grace works for salvation in diverse settings, theology rightly and necessarily takes a multitude of forms, and yet as investigations of the unique truth of the triune God and of the one plan of salvation centred on the one Lord Jesus Christ, this plurality must manifest distinctive family traits” (nº2).

There are three elements that illuminate this identity and source of unity: Firstly, the listening of the word of God; the rich plurality of its expressions, its protagonists, its ideas and its contexts, theologies are catholic and, therefore, fundamentally one when it is born of listening to the word of God. Secondly, the communion of the Church, when it is consciously and faithfully placed within it. And thirdly, when it is oriented to the service of the world, that is, the mission also as an identity.

1. Listening to the word of God is the definitive principle of the Catholic theology; it leads to understanding and speech and to the

formation of the Christian community (n°4). "The starting point of all Christian theology is the reception of this divine Revelation: the personal welcome of the Word made flesh, the listening to the Word of God in Sacred Scripture. On this starting point, theology helps the believing intelligence of the faith and its transmission". Theology is scientific reflection on the divine revelation which the Church accepts by faith as universal saving truth. The sheer fulness and richness of that revelation is too great to be grasped by any one theology, and in fact gives rise to multiple theologies as it is received in diverse ways by human beings. In its diversity, nevertheless, theology is united in its service of the one truth of God (n°5).

A truly Catholic theology must seek the maintenance of the delicate balance between unity and diversity (or plurality) and avoid uniformity and fragmentation. When the theologians - believers, pastors or laity - understand unity as uniformity and plurality as fragmentation, then there is something wrong with their theology.

Thus, listening to the word of God as primacy requires faith in response to this Word, making from it an understanding of faith. Saint Paul writes to the Romans: 'faith comes from what is heard, and what is heard comes through the word of Christ' (Rom 10:17). He makes two important points here. On the one hand, he explains that faith is achieved by listening to the Word of God, always 'by the power of the Spirit of God' (Rom 15:19). On the other hand, he clarifies the means by which the Word of God reaches human ears: fundamentally by means of those who have been sent to proclaim the Word and to awaken faith (n°10).

Faith is both: an act of believing or trusting as well as, that, which is believed or confessed, *fides qua* and *fides quae*. Thus faith, at the same time, is a profoundly personal and ecclesial reality. In professing their faith, Christians say both "I believe" and "we believe." Therefore, faith is confessed within the *koinonia* of the Holy Spirit (2Cor 13,13) that unites all believers with God and among themselves (1Jn 1, 1-3) and that acquires its final expression in the Eucharist (1Cor 10,16s). All Christians are called to give personal testimony of their faith, but the creeds allow the Church as such to profess its faith. This profession corresponds to the teaching of the apostles (no. 13), that is to say, through transmission in tradition.

Thus we have this first principle of identity that makes us feel in unity based on the trinity.

2. But this element is also lived in the communion of the Church. As a second aspect of identity and, chapter of this document. The authentic place of theology is within the Church, which has been gathered by the word of God. The ecclesiality of theology is a constitutive aspect of the theological task and, therefore, a fundamental part of identity and unity, because theology is based on faith and, faith is both personal and ecclesial. The study of the Scripture and the fidelity to the apostolic Tradition; namely: the *lex orandi* (the norm of prayer), *lex credendi* (the norm of faith) and *lex vivendi* (the norm of life) are essential aspects of this tradition. Tradition, therefore, is something vital and alive, a continuous process in which the unity of faith finds expression in the variety of languages and the diversity of cultures. It stops being a tradition if it becomes fossilized (n° 25-26).

Thus the tradition, known and lived by the Fathers, was multifaceted and thriving in life, as can be seen through the plurality of liturgical families and spiritual and exegetical-theological traditions (for example in the schools of Alexandria and Antioquia), a plurality firmly rooted and united in the one faith (n° 27). In this sense, it challenges us, as churches, to walk in this identity by being faithful to our parents.

Vatican II distinguished between Tradition and those traditions that belong to specific stages of the history of the Church, or to particular regions or communities, such as religious orders or specific local churches. The distinction between tradition and traditions has been one of the most important tasks of Catholic theology since Vatican II and, in general, theology in recent decades. It is a task, deeply related to the catholicity of the Church, and that has many ecumenical repercussions. There are many questions that arise, for example: "Is it possible to determine, more precisely, what is the content of the unique Tradition? With what means? Do all the traditions that are Christian say Tradition? How can we distinguish between traditions that incorporate true Tradition and those merely human traditions? Where do we find the true Tradition and where an impoverished or even distorted one?" On the one hand, theolo-

gy must show that the apostolic tradition is not something abstract, but that it exists in a concrete way in different traditions that have been formed within the Church. On the other hand, theology has to consider why certain traditions are characteristic not of the Church as a whole, but of religious orders, local churches or specific historical stages. While the use of criticism is not adequate as far as the Apostolic Tradition itself is concerned, traditions must always be open to criticism, so that the “permanent reform” of which the Church has a need may take place., and that the Church can renew itself permanently in its only foundation, which is Jesus Christ. Such criticism tries to verify if a specific tradition expresses in fact the faith of the Church in a specific place and time, and also to reinforce it or correct it consequently through contact with the living faith of all times and places (nº31).

3. A final aspect is the requirement of rationality of theology derived from the very nature of the relationships that faith maintains with reason (nº 61-64). Indeed, at the moment when the Word of God, which is true about God, finds human understanding, it feeds its innate desire to know. This desire is expressed specifically in the highly structured form of rational, scientific behavior. The document highlights the value of this rational wisdom, underlining its realistic and objective nature, its ability to “penetrate the true depth of things, beyond appearances, and thereby open up to universal reality”, but also insists on the analogical, not univocal, character of rationality and its methods (nº 62).

Another aspect is «The unity of theology in a plurality of methods and disciplines». It confronts the question of the nature and unity of Catholic theology under the pressure of a double problematic, an internal one, “the relationship between theology and theologies” and an external one, “the relationship between theology and the other sciences” (nº 74). The document begins by affirming the ultimate principle of the unity of Catholic theology that is taken from its formal object: “Catholic theology... as ‘reasoning or discourse about God’, is one in its essence and has its own unique characteristics as a science: its proper subject is the one and only God, and it studies its subject in its own proper manner, namely by the use of reason enlightened by revelation” (nº 74). The awareness

of this unity is well established in the history of theology (nº 75), but today it must not “give in” to pluralism, but integrate it. The unique theology is incarnated in plural theologies without there being a contradiction between unity and diversity. And therefore this is positive. However, this pluralism has limits, not only when it crosses the yellow line of heterodoxy, but also “if there is no communication between the different theological disciplines or if there are no agreed criteria by which different forms of theology can be recognized - both by themselves and by others - as Catholic theology” (No. 78). As a science, theology refers to a truth, so that “each theology can be evaluated against a universal common truth” (nº 78). The unity of Catholic theology takes concrete forms. It is based on the existence of a common history, of a theological tradition (nº 79); to put it in the words of Benedict XVI: “The theologian never starts from scratch, but considers as teachers the Fathers and the theologians of the whole Christian tradition.” This unity is also favored by the concrete practice of dialogue and the interdisciplinary collaboration of the theologians (nº 80).

So in order and conclude and summarise, there are elements that make alive the unity and identity of Catholic theology. The first is the intrinsic ecclesiality of theology; «Remain in the communion of the Church». The second is the high convenience for the theologian to live in a very strong theological and spiritual context if carrying out the correct task is wanted. This was said by Benedict XVI, the spiritual involvement of the theologian is not an option. “The theologian can not exclude from his own life the effort to understand all reality in reference to God” (nº 93). The theology is quickly exhausted and it is also perverted without a certain connaturality of the theologian with his Object, that is, without a personal, existential relationship with the God of Jesus Christ, which only allows the sense of the studied Mystery to be kept alive. In other words, “an intense spiritual life that strives for holiness is a requirement for authentic theology, as the Doctors of the Church, of the East and the West, teach us by their example. True theology presupposes faith and is animated by charity” (nº. 92), the holiness of the theologian is therefore mentioned: “the love of truth, the disposition towards the conversion of heart and mind, the effort for holiness, and the commitment to communion and ecclesial mission” (nº 93), but also:

the docility vis-a-vis of the Word of God transmitted in Tradition by the living Magisterium; the “particular bond with the Eucharist” (nº 94); «Humility, respect and charity» (nº 36) regarding the lived faith and the *sensus fidei* of the Christian people; the fraternal communion in charity among the theologians, the life of prayer and contemplation.

These elements illuminate our own Christian identity, by Christological imperative and as a source of unity. Unity and identity based on the Trinitarian communion.

Unity in Identity or Unity in Entity? Sharing or Possessing Christ?

AUGUSTINOS BAIRACTARIS

Patriarchal University Ecclesiastical Academy of Crete

Introduction

Although it sounds simple that the Christian Churches *confess Lord Jesus as God and Saviour*, it is not; on the contrary it is quite complicated in the view of the living scandal of division among Christians. Jesus asked: “*Who do you say that I am? -You are the Christ, the Son of the living God*”, Peter responded.¹ What does such a universal claim about Jesus Christ mean for the Christians and for the members of the other religions? It is a common principle among Christians that Jesus is the life of the world, a blessing to many and an offence to others.² How much the world needs such a blessing today, but how big is the failure of Christians to fulfill Jesus’ commandment to be all one, following the prototype of unity of the Holy Trinity.³ What then are the consequences and the responsibilities concerning the tragedy of Christian disunity and the pain of

¹ Mark 8:29.

² Ion Bria, *Jesus Christ – The Life of the World – An Orthodox Contribution to the Vancouver Theme*, WCC, Geneva 1982, p. 32-33.

³ Florovsky Georges, *La Sainte Église Universelle – Confrontation œcuménique*, Delachaux, Paris 1948, p. 17: “*Est le seul modèle de l’unité parfaite, c’est la Trinité Très Sainte, où les Trois Personnes ne font ou plutôt ne sont qu’un seul être unique. C’est sur cet exemple suprême que l’unité chrétienne doit être modelée*”.

the contemporary world torn by oppression, starvation, violence, intolerance, hate and killing?

Without any question ecclesiology along Christology remain the crucial issues for theologians in the modern Ecumenical dialogue. And while we take as granted that we, as Christians coming from different Churches, have reached a common place regarding the doctrines of Christology, at the same time we experience and we live within our various confessional bodies a *different Christ!* We are the receivers of the baptismal gift (*unum baptisma*) and of the calling to be workers of unity, but still we are living in a “not yet” unity situation. We all witness the paradoxical phenomenon of accepting that baptism bring us in communion with God, but not with one another, exceptionally not with those who come from different Christian denomination.⁴ We read in the Faith and Order study document called “The Nature and Purpose of the Church”: “*In the One Baptism with water in the name of the Triune God, Father, Son and Holy Spirit... Christians are brought into union with Christ, with each other and with the Church of every time and place. Our common baptism, which unites us to Christ in faith, is thus a basic bond of unity*”.⁵ We are “already” in God’s grace, but “not yet” in that same gracious acceptance of one another. We tend to want to correct each other before we encourage one another; to judge before we accept. Statements of faith tend to carry more value than acts of faith.⁶

Thus, what is the importance of the identity in the current situation of unity process? Am I a member of the Orthodox, Roman Catholic, Protestant, Anglican etc. Church, or am I primarily a member of the Body of Christ? And even more, can we speak of Churches (in plural) instead of Church? Is our identity a problem to this unity? Do we receive as identical the Body of Christ with our confessional ecclesial body? Who defines the limits of the Church? What sort of diversity can be accepted? Thus, what is it actually ecclesial unity? What does it mean diversity in the ecclesiastical life and how far can we speak about legitimate or not legitimate diver-

⁴ Vlassios Phidas, “Baptism and Ecclesiology”, in *The Ecumenical Review*, vol.54, no.1 (2002), p. 43-46.

⁵ *The Nature and Purpose of the Church*, Faith and Order Paper No.181, WCC, Geneva 1998, p. 36.

⁶ Thomas Best, *Faith and Order at the Crossroads Kuala Lumpur – The Plenary Commission Meeting 2004*, Faith and Order Paper No.196, WCC, Geneva 2005, p. 129.

sity? In other words is diversity against catholicity (*Una Sancta*)? Do we share Christ, or do we possess Christ like being a valuable object kept within our confessional boundaries and with no will to share to each other?

The issue of Unity elaborated within WCC

In 1963 in Montreal during the 4th World Conference of Faith and Order Commission the representatives of the Churches realised their failure to define the ecclesiological nature of the World Council of Churches (WCC). As a consequence of this failure and during the elaboration of Vancouver's general theme "*Jesus Christ – the Life of the World*", a clear and significant shift happened within the agenda and the framework of WCC from *theology* to *anthropology* in the basis of discovering the churchly meaning of unity in the light of God's plan for all creation.⁷ For the first time in Vancouver it was mentioned the term "holistic theology" describing the Eucharistic vision along the renewal of the Church and the healing of humanity. We read in particular: "*Church unity is vital to the health of the Church and to the future of the human family...Christ unites God and world, spiritual and secular...His body and blood given to us in the element of bread and wine, integrate liturgy and diaconate, proclamation and acts of healing...Our Eucharistic vision encompasses the whole reality of Christian worship, life and witness*".⁸

In continuation of that plan the Faith and Order Commission proposed three schemes of unity within its members. The first one called "**organic unity**", which was the outcome of the 3rd General Assembly of WCC in New Delhi (1961) based on the notion of *corporate life*, which describes the link between the mission and diakonia of the whole Church which must go into the world to witness and service. The vision of the one Church and the proclamation of the one Gospel make the visible unity even more vivid. The Unity Statement of New Delhi opened new dimensions of understanding the work of the Holy Spirit within the ecumenical encounter. I quote not a mot from the Statement:

⁷ John Meyendorff, *Living Tradition – Orthodox Witness in the Contemporary World*, St. Vladimir's Seminary Press, NY, 1978, p. 129-135.

⁸ *Towards A Common Understanding and Vision of the World Council of Churches – A Policy Statement*, WCC, Geneva 1997, p. 10.

*"We believe that the unity which is both God's will and his gift to his Church is being made visible as **all in each place** who are baptized into Jesus Christ and confess him as Lord and Saviour are brought by the Holy Spirit into one fully committed fellowship, holding the one apostolic faith preaching the one Gospel, breaking the one bread, joining in common prayer, and having a corporate life reaching out in witness and service to all and who at the same time are united with the whole Christian fellowship in all places and all ages in such wise that ministry and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls his people".⁹*

Seven years later in the 4th General Assembly of WCC in Uppsala (1968) Churches showed that the fellowship (*koinonia*) is at the same time universal and local. The final adopted statement in Uppsala was supplementary to the theological content of New Delhi statement which talked about *all people in each place*. On the other hand Uppsala talked about *all people in all places* who shape a truly ecumenical conciliar form of common life (*universal fellowship*).¹⁰ According to the Uppsala proposal Churches should work for the moment when a universal council will speak for all Christians and lead the way into the future. By *conciliarity* the Faith and Order Commission describes the process of the Churches coming together in local and in universal level, keeping their different traditions and their own authentic ecclesial identity and providing room for sincere dialogue, common prayer, counsel and decision making and believing that the Holy Spirit once more can lead Christians into a common future.¹¹ It was understood as a way of "re-reception" of the past councils in the form of a living dialogue. Thus, dialogue must be a process mutual empowerment, and not a negotiation between parties who have conflicting interests and claims. Furthermore, partners in dialogue should join in a common pursuit of justice, peace and constructive action for the

⁹ <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/1961-new-delhi/new-delhi-statement-on-unity>.

¹⁰ Op. cit., *Faith and Order Louvain 1971 – Study Report and Documents*, p. 226: "... the Uppsala Assembly first calls for eventually actualizing a truly universal ecumenical conciliar form of life and then asks the Churches to work towards the time when a genuinely universal council may once more speak for all Christians and lead the way into the future".

¹¹ Bernard Leeming, *Les Églises à la recherche d' une seule Église*, Saint Paul, Paris 1964, p. 188.

good of all people, being able at the same time to hear and listen to the self-understanding of each other's faith.¹² Through that process it is achieved a mutual commitment at all levels.

In the Meeting of Faith and Order Commission in Louvain (1971)¹³ and in the Consultation of Faith and Order Commission in Salamanca (1973),¹⁴ in both cases the issue of conciliar unity was stressed one more time under the theme "Concepts of Unity and Models of Union". In Accra's meeting in 1974 the members of Faith and Order pointed out clearly the nine requirements needed in order to be established the vision of the conciliar fellowship as a step towards the visible unity of the Churches. These conditions are the following:

1. Unity in the Gospel's truth.
2. Unity around the table.
3. Unity in each place.
4. Fellowship for the sake of human's life quality.
5. Fellowship in a universal level.
6. Mutual acceptance of members and ministries.
7. Appropriate authority of each level of the Church.
8. Faithful responsiveness to the presence of the Holy Spirit.
9. Co-operation in a faithful mission.¹⁵

The third model of unity it was presented in Nairobi (1975) during the 5th General Assembly of WCC under the notion of "**conciliar fellowship**".¹⁶ This delicate issue of unity and diversity describes on the one hand the great difficulties existing towards the Christian unity and on the other hand it reveals the different reception and understanding of the term unity itself. In one sentence *conciliar fel-*

¹² *Ecumenical Considerations for Dialogue and Relations with People of other Religions*, WCC, Geneva 2003, p. 9-10.

¹³ Lukas Vischer, *Faith and Order Louvain 1971 – Study Report and Documents*, Faith and Order No.59, WCC, Geneva 1971, p. 171-179.

¹⁴ "The Unity of the Church – Next Steps: The Report of the Salamanca Consultation of Faith and Order, September 1973", in *The Ecumenical Review*, vol.26, no2, (1974), p. 294-295,

¹⁵ *Commission Report Uniting in Hope: Commission on Faith and Order, Accra 1974, Faith and Order Paper No72*, WCC, Geneva 1975, p. 110-123.

¹⁶ David Paton, *Breaking Barriers: Nairobi 1975, Official Report of the Fifth Assembly of the WCC, Nairobi 1975*, SPCK, London 1976, p. 60.

lowship means the unity of the local churches witnessing the same apostolic faith, sharing the fullness of catholicity, recognising mutually the baptism, the Eucharist and the ministry, proclaiming the gospel of Christ in order to service the world.¹⁷ “Each local Church must be the place, where two things are guaranteed: i) the safeguarding of unity and ii) the flourishing of a legitimate diversity”.¹⁸ Thus conciliarity describes the form and the structure of Church’s unity showing at the same time the way to this goal.¹⁹ The councils have as a primary target to guard the unity, but also to restore any broken fellowship by healing an existing schism.²⁰

Apart from these three models of unity a fourth one was proposed by the World Lutheran Federation under the name “*reconciled diversity*”, which actually tries to find a way to reconcile the existing differences between the Christian traditions through the establishment of a new general Christian identity. Also the reconciled diversity leaves room for the element of diversity and does not demand uniformity.²¹ Additionally, it was proposed another model of unity called “*unity in diversity*”, which is actually based on the sense and practice of *consensus*. It is a convergence process mainly of critical self-assessment and spiritual renewal and not something new.²²

It is clear after all that there is an ambiguous relationship between diversity and unity, or between exclusivism and confessionality. The Unity of the Catholic Church is in peril every time we restrict it in the limits of the confessional identity and denomination; trying to be honest to our confessional bounds, we are not honest to the bounds of the One Church, unless we identify our confessional Church with **THE** Church. Though Church is inherently One and every division, schism or separation contradicts the Church’s witness to the world, but also it is a denial of its very sacramental nature. It is interesting to see how the Orthodox delegations of the

¹⁷ Aram Keshishian, *Conciliar Fellowship – A common goal*, WCC, Geneva 1992, p. 15.

¹⁸ *The Nature and Mission of the Church – A stage on the way to a Common Statement*, Faith and Order Paper No.198, WCC, Geneva 2005, p. 36.

¹⁹ John Zizioulas, “Conciliarity and the Way to Unity – An Orthodox Point of view”, in *Churches in Conciliar Fellowship*, p. 20.

²⁰ Lukas Visser, “Drawn and Held together by the Reconciling Power of Christ: Reflections on the Unity of the Church - Towards the Fifth Assembly of the WCC”, in *The Ecumenical Review*, vol.26, no2, (1974), p. 190.

²¹ Oscar Culmann, *L’ Unité par la diversité*, Cerf, Paris 1986, p. 16-17.

²² Aram Keshishian, op.cit., p. 57.

8th General Assembly of WCC in Harare (1998) responded: “We recognise that unity does not mean uniformity but at the same time we are concerned about the limits of diversity...In the ecumenical movement we discern a tendency to accept a certain relativity of Christian faith which seems to minimize the concept of heresy”.²³ Therefore, “the existence of several churches in the same place divided along confessional lines is a denial of the nature and the calling of the local church”;²⁴ terms such as *Unity and Diversity*, *Body of Christ* and *Confessional Identity* come in confrontation. It is very disturbing when it is realised that we, as Christians, are satisfied remaining in our divisions. It is quite obvious then that the Christian unity is prevented by the confessional plurality and by the confessional identity. According to the Statement of Canberra “*The Unity of the Church: Gift and Calling*” in the 7th General Assembly of the WCC (1991), we read: “Diversities which are rooted in theological traditions, various cultural, ethnic or historical contexts are integral to the nature of communion; yet there are limits to diversity. Diversity is illegitimate when, for instance, it makes impossible the common confession of Jesus Christ as God and Saviour the same yesterday, today and forever (Heb. 13:8)”.²⁵

Furthermore, we read in the same official text of Canberra the following, regarding the essence of Church: “The purpose of God according to Holy Scripture is to gather the whole of creation under the Lordship of Jesus Christ in whom, by the power of the Holy Spirit, all are brought into communion with God (Eph. 1). The Church is the foretaste of this communion with God and with one another. The grace of our Lord Jesus Christ, the love of God and the communion of the Holy Spirit enable the one Church to live as sign of the reign of God and servant of the reconciliation with God, promised and provided for the whole creation. The purpose of the Church is to unite people with Christ in the power of the Spirit, to manifest communion in prayer and action and thus to point to the fullness of communion with God, humanity and the whole creation in the glory of the kingdom”.²⁶

²³ Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff, *Turn to God – Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the Way to Harare*, WCC, Geneva 1998, p. 57.

²⁴ *In Each Place: Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Geneva, WCC 1977, p. 10.

²⁵ <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-unity-of-the-church-gift-and-calling-the-canberra-statement>.

²⁶ *Ibidem*.

For the Orthodox, the Church is both: catholic and local, invisible and visible, the one and the many; there is no either/or between the one and the many.²⁷

A) The Church of God is always related to a specific local Church. In other terms there is a certain relation between the One Church and the many Churches, without observing a division or separation between the two entities. Such a way of thinking lead us to the thought that Church cannot be received in isolation but always in relation with Jesus Christ and with the local community. In that perspective diversity is legitimate.²⁸

B) The Universal Church is realized in the local Eucharistic gathering. Through the communion the Church is able to transcend the time liberating itself from formalistic and legalistic types. If it is seen through that theological perspective the apostolic succession would mean communion in time and in space. Such a type of unity based on "*ecclesiology of koinonia*" would give the appropriate dimension between the universal and the local Church. Also, in that perspective diversity is legitimate.

C) The Church is the very reality of Christ in us and us in Christ, a new mode of God's presence and action in His creation; it is union and unity, communion and transfiguration. It is the continuing presence of Pentecost.²⁹

The Ecumenical Patriarch Bartholomew during his last visit to the headquarters of WCC in Geneva (17 June 2018), he described probably with the most appropriate words the real essence of doing theological dialogue and the purpose of the Christian unity: "...we continue our dialogue in order to surmount these difficulties, overcome our misunderstandings, erase our prejudices, and bear witness more authentically to the Gospel message. Dialogue does not imply a renouncing of one's ecclesial tradition. Instead it signifies a change in our state of mind and attitude, what we call "repentance" in the language of spirituality, in Greek *metánoia*, which means "to see things from a different perspective." In this sense, dialogue is the beginning of a long process of mutual under-

²⁷ Georges Dragas, "Orthodox Ecclesiology in Outline", in *Greek Orthodox Theological Review*, 26-3 (1981).

²⁸ Ion Bria, *Go Forth in Peace – Orthodox Perspectives on Mission*, WCC, Geneva 1986, p. 69.

²⁹ Gennadios of Sassima, "Called to be the One Church", in *Plenary Commission on Faith and Order* (6-14 October 2009), FO/2009:08, p. 3-4.

*standing that requires much patience and openness. We are aware that the movement to restore the unity of Christians is taking new forms in order to respond to new situations and to deal with the current challenges of the world.”*³⁰

The issue of *otherness* in the re-shaping identity process

We live in a time of global crises. Economic, ecological, socio-political and spiritual challenges confront us and Churches are called to solve the riddle of *identity* and of *otherness*. These two notions are the two different sides of the same coin. It is not possible to find our common traces and to set some basic, commonly accepted, principles of life without looking at both sides having an opened mind. The so-called *other*, depicted on the persons of refugees and immigrants, who used to be outside of our walls (*extra muros*), now he/she is always present in our daily life everywhere in the public space, living among us, with us.

Because of the globalisation, or else because of the McDonaldisation, the *other*, mainly not the European, is considered sometimes as the scapegoat or even worse as the representative of evil's power. Anything and everything which is not similar or even familiar to our civilisation easily can be considered as enemy and as a foreigner. Unfortunately, we take part in a history where competition among peoples individually, ethnologically, or nationally, becomes day by day stronger, because of the sovereign neo-liberal economic system implemented in a worldwide level through the means of technology and communication.³¹

Though, according to the Faith and Order statement in Kuala Lumpur (2004), “*We have to follow the prototype who is Christ, and not our confessional identity, since the source of our identity is Jesus himself. The welcome, or the accepting of one another, is spoken in Romans 15:7 as an imperative, a command. The verb implies an action both of giving and receiving acceptance. Scripture does not make it an optional activity.*

³⁰ <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2018/homily-of-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-on-the-70th-anniversary-of-the-wcc>.

³¹ Augustinos Bairactaris, “The Decalogue of the inter-religious dialogue and the paradigm of the religious pluralism”, in *Theologia* review, vol.84, no.4, (2013), p. 13-32. See here p.15 (in Greek).

To “accept one another, as Christ has accepted us” does not seem to allow room for years of debate and negotiation, but only for an on- going practice of giving and receiving that acceptance”.³²

Accepting the *other* is based on the notion of *koinonia*, a term which is much stronger than communion or fellowship. Koinonia has an internal dynamism, a vivid spirit and it expresses an on-going procedure, meaning that the human being in order to be united with God firstly must be united with his/her neighbour. Thus, koinonia it is valuable for two reasons: i) it deepens the quality of life in togetherness and ii) it helps us to overcome the divisiveness of dichotomies such as worship OR mission, local OR universal; through the notion of koinonia we obtain a holistic perspective of theology and of life.³³

What is in a need now is an escape from the old way of thinking and of defining the other, by acquiring a new paradigm receiving otherness as a *relational reality*. Through that spectrum otherness and identity are not any more adversaries but collaborators in offering to society a true meaning of life. This relational reality is against the homogenisation of cultures. An attitude of openness of mind and heart would seem to require that we try to have the same mind that was in Christ; Christ who emptied himself (*kenotic theology*), becoming the least, in order to be obedient to God’s “yes” (Phil. 2).

Probably this attempt can be structured on the theology of *personhood*, where every human being is regarded as God’s creation (*imago Dei*). This uniqueness of entity based on God’s creative power and it is the fundamental source of diversity and of identity.³⁴

Collective identity and religion

The notion of collective identity is also linked with the *mimetic behaviour* of the members of one community (religious, athletic, political group etc.). According to René Girard the *human desire* contributes in this dispute whether religion itself is violent or not, and

³² op.cit., Thomas Best, *Faith and Order at the Crossroads Kuala Lumpur – The Plenary Commission Meeting 2004*, p. 132.

³³ Michael Kinnamon, “Ecumenical Ecclesiology: One Church of Christ for the sake of the world”, in *Journal of Ecumenical Studies*, vol.44, no.3, (2009), p. 342.

³⁴ Yiagazoglou Stauros, “Identity and otherness in a changing world”, in *Theologia review*, vol.84, no.4, (2013), p. 2-5 (in Greek).

consequently this human desire has an important significance on the development of human identity. Mimetic or imitative behaviour have the members of a community which actually teaches them the social, economic, educational and religious “dos and don’ts” (what they should do, where to go, what to read, what to eat etc.). Thus, the mimetic behaviour is something which sometimes is developed gradually since the childhood of a person. This set of rules and of practices actually tries to “*produce a proper world inhabited by proper humans*”.³⁵ In other terms every member of a community, sharing the same beliefs with the other members, is not independent, in a sense that it carries within himself and within his identity values and desires of the community where he comes from. The community’s desire becomes identical with the member’s desire.

Additionally, if the community shares some prejudices, ideologies or preferences based on dogmas or on principles against some other communities or against some other ethnical groups, then all these pass very easily and in a passive way to its members. And this mass of behaviour could lead to what we call *collective violence* based on the religious argument “we are innocent, they are guilty”.³⁶ The religious dogmatism is caused by a wrong application of religious truth seen in the absolutizing of dogma, which implies at the same time a radical exclusiveness of other beliefs. For the sake of religious truth one is able to violate the most basic principles of life adopting a violent behaviour and a violent policy against people of other traditions, political parties, religions or even atheists. Then dogma becomes in the form of dogmatism a clear violent ideology fighting against the so called *outsiders of truth* and/or *God’s enemies*.³⁷ Researchers have proved that religion correlates with ethnocentrism, authoritarianism, dogmatism and prejudice. (The most easily example to bring forward to our memory is the German society of 40’s against the Jewish community, which was received as the scapegoat).

Another key-element of understanding the formulation of the religious identity is the axiom that “*the end justifies the means*”.

³⁵ Lincoln Bruce, *Holy Terrors: Thinking about Religions after September 11*, The University of Chicago Press, 2006, p. 6.

³⁶ René Girard, *I see Satan fall like Lightning*, New York Orbis Books, p. 15.

³⁷ *Un regard Orthodoxe sur la Paix*, Etudes Theologiques vol.7, Centre Orthodoxe, Chambesy 1986, p. 92.

For instance, some members of religious communities might have the “given role of the protector or defender” of their values. In order to perform that role within the community, and when the circumstances are the appropriate, either they neglect, or maltreat the different one, dehumanizing the human entity. Group identity is built on the difference between the *in-group* and the *out-group* people. Therefore, any religious group increases its own *internal identity* based on the principle of *conformity*, decreasing at the same time the similarity with the outsiders.

Also, another issue is the use by the religious groups of *boundaries* and the practice of *exclusivism*. This form is actually based on violence, because group’s members either they have to sacrifice something material or to sacrifice even their intellectual capacity blocking the free development of their own identity. This happens due to the invoking of the divine powers and of God itself. Anyone who resist to that call and to this divine convocation is equal to evil. Thus, that encounter between the religious groups represents a conflict of truth claims and a conflict of Gods so to speak.³⁸ According to Kimball there is an *authentic religion identity* and a *corrupt religion identity*. The first one works for the peace to be established to the whole oikoumene, while the second one easily comes to include war and violence within its message in order to exercise power and governing.³⁹

Time proved that ethics and religion are necessary in the building of the new order of world in order to avoid the consequences of the *fundamentalism* as a form of political religion. Sociology and anthropology have also proved during the last decades that peoples disappointed by the contradictions and the false hope of modernisation have tried to find their collective identity through religion and local - cultural beliefs. Consequently, there is intensity between globalisation and localisation; a dialogue between these two sides is compulsory and not a luxury.

This is what Jeff Haynes examines in his book *Religion in Global Politics* by pointing out the idea of “*de-privatization of religion around the world*”.⁴⁰ Politics and Religions are distinct, but at the same time

³⁸ Ruur Ganzevoort, *Violence, Trauma and Religion*, presentation in the International Association for the Psychology of Religion, Leuven, 2006, p. 11-12.

³⁹ Charles Kimball, *When Religion becomes evil*, HarperCollins, New York 2008, p. 72.

⁴⁰ Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, Pearson Education, New York 1998, p. 90.

they are inter-related in the formulation of human's identity. Both exercise power over people and influence the structure of the society being responsible for the social order. Both of them claim for themselves to be the ultimate authority for social order having the right to take decisions for life and death, including the right to kill. Religions and politics must then co-operate translating their values into rules of coexistence.⁴¹

Is the *Golden Rule* model able to formulate human's identity?

The Golden Rule is a declaration made by the Parliament of the World's Religions where it is presented in four points the basis for the human coexistence.

1. Commitment to a culture of non-violence and respect for life.
2. Commitment to a culture of solidarity and a just economic order.
3. Commitment to a culture of tolerance and a life of truthfulness.
4. Commitment to a culture of equal rights and partnership between men and women.⁴²

It becomes evident that the *Golden Rule* is oriented towards the methodology of how can we overcome the dispute between "we/us" and "they/them"; in other terms we have to stop identifying ourselves always with the "powers of good" fighting the "powers of evil". Otherwise it is formulated a God, who creates an entire world of others, who have to be fought against, since they are different from us and from our culture. That gives birth to *absolutism*, which leaves no free space of existence of the different, is quite dangerous. However, according to Kofi Annan, "*people can and should take pride in their particular faith or heritage. But we can cherish what we are, without hating what we are not*".⁴³ We read in the Uppsala's statement: "*All peoples have the right to self-determination. This is a basic essential of human dignity...The churches must defend minorities when*

⁴¹ Konrad Raiser, *Religion, Power, Politics*, WCC, Geneva 2013, p. 11.

⁴² Parliament of the World's Religion, *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations*, The International Conference, Vilnius - Lithuania 2001, p. 116.

⁴³ Parliament of the World's Religion, *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations*, The International Conference, Vilnius - Lithuania 2001, p. 12.

they are oppressed or threatened".⁴⁴ Apart from the threat of absolutism, there is another principle which claims the *equality of all believers*, those who can equally claim that they experience their own truth; truth has to do with hermeneutics. Where the norm is that all opinions must be given equal tolerance, how is the Church to sustain its claim to be the bearer of a special revelation? Does pluralism in society affect Christian understanding of unity?⁴⁵

Final Thoughts - Conclusions

If total *acceptance* between different religions and cultures is something difficult to be achieved, *tolerance* and *solidarity* must be sine qua non conditions of the new identity. "In Europe today there are between fifteen and twenty million Muslims (before the refugees crisis): in Britain they constitute 2.7% of the population, in Germany is 4.9%, while in France is 8.3%. Surely we should see this not as a threat but as an opportunity", stated the Ecumenical Patriarch Bartolomew.⁴⁶ Religious communities must always attempt the impossible for the sake of peace and justice. Especially we, the Christians coming from different denominations and historical backgrounds, must give together through our own paradigm the meaning of the living sacrifice choosing life instead of death.⁴⁷ We read in Faith and Order's Commission Statement in Accra (1974): "*Christians have a mandate for critical, loyal participation in humanity's strivings for a more adequate human community...The Church is called to be a visible sign of the presence of Christ, who is both hidden and revealed to faith, reconciling and healing human alienation*".⁴⁸

Truth is not a subject, but rather it is a process, a long and demanding one. Therefore, we must act as "truth seekers and not as truth holders". During that process of searching and living the truth we realize the complexity of relations, the existing pluralism in life

⁴⁴ Norman Goodall, *The Uppsala Report 1968*, Geneva, WCC, 1968, p. 64.

⁴⁵ Thomas Best, *Faith and Renewal – Commission on Faith and Order Stavanger 1985, Faith and Order Paper No.131*, WCC, Geneva, 1986, p. 218.

⁴⁶ "The Role of Religion in a Changing Europe", speech of H.A.H. Ecumenical Patriarch Bartolomew at the London School of Economics, London (3-11-2005), p. 1.

⁴⁷ I John, 3:14: "We know that we have passed from death to life".

⁴⁸ Thomas Best, *Faith and Order 1985-1989 The Commission Meeting in Budapest 1989, Faith and Order Paper No148*, WCC, Geneva, 1990, p. 135.

and the subjective conception of world's and human's nature. Living in and with God is making us more opened to other's perspective.⁴⁹

I think the best example of understanding the Christian identity is given in the *Epistle of Disciples to Diognetus*, where we read from mot a mot: "*They (Christians) dwell in their countries, but simply as sojourners. As citizens, they share in all things with others, and yet endure all things as if foreigners. Every foreign land is to them as their native country, and every land of their birth as a land of strangers... They are in flesh, but they do not live after the flesh. They pass their days on earth, but they are citizens of heaven. They obey the prescribed laws and at the same time surpass the laws by their lives... They are insulted and repay the insult with honour... To sum up all in one word – what the soul is in the body Christians are in the world... The soul dwells in the body, yet is not of the body. And Christians dwell in the world, yet are not of the world*".⁵⁰

⁴⁹ Augustinos Bairactaris, *Theology and Religious Pluralism in the modern World*, Stamoulis, Thessaloniki 2014, p. 118 (in Greek).

⁵⁰ Henri Irénée Marrou, *A Diognete*, in *Sources Chrétiennes*, No.33, Paris 2005, p. 63-67.

Comunicarea și comuniunea în Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae. Ortodoxia românească între comunicabilitatea latină și sensul misterului

ALEXANDRU MĂLUREANU

Patriarhia Română

Introducere

Astăzi trăim o criză a comunicării, o adevărată dramă a izolării, a comunicării fără comuniune, o însingurare în comunicare. Deși există tot mai multe mijloace de comunicare, totuși oamenii se simt tot mai însingurați, comunicarea devenind impersonală, iar viața comunitară, deformată de dorințe exclusiviste și individualiste.

Omul modern este atras spre comuniune, chiar dacă nu o înțelege în adevăratul ei sens. Astfel, el preferă să se afilieze la organizații și asociații, să fie membru al grupurilor de socializare, să facă parte dintr-un grup de prieteni sau dintr-un colectiv de indivizi cu preocupări și interese comune. Comuniunea nu înseamnă colectivism la nivelul relațiilor sociale, nici socializare în cadrul unei comunități. Adevărata comuniune nu se limitează nici la anturaje, ci implică sentimente profunde de unire sufletească între oameni, presupunând o comuniune în duh de rugăciune cu Dumnezeu și cu semenii.

Teologia comunicării și a comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae

O caracteristică fundamentală a gândirii Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae o constituie interesul pentru teologia persoanei. Persoana presupune o relație cu o altă persoană, iar Persoana, prin excelență, este Persoana divino-umană a lui Hristos, „care trimite la comuniunea supremă treimică... și la comuniunea interpersonală umană restaurată și recentrată prin El, în Dumnezeu”¹.

Părintele Stăniloae are drept preocupare permanentă demonstrarea caracterului personal-comunitar al lui Dumnezeu, transcendent prin Ființă, dar immanent prin energiile necreate. Această viziune personalistă este întâlnită în toate temele abordate, atât în triadologie, hristologie, antropologie, eclesiologie, mistagogie, cât și în eshatologie. „Fiecare afirmație teologică, fiecare adevăr de credință este raportat la Taina Persoanei divine a lui Hristos și, prin ea, la Taina comuniunii supreme treimice. Se confirmă prin aceasta că doi sunt polii existenței, atât ai celei necreate, cât și ai celei create: *persoana* și *comuniunea*. Iar cele două își află originea eternă în Sfânta Treime, structura și expresia supremei iubiri, plenitudini și desăvârșiri”².

Părintele Profesor consideră că Adevărul revelat, ca obiect al Teologiei, aparține „tainei lui Hristos sau tainei Preasfintei Treimi și este, prin urmare, un adevăr al persoanei sau al comuniunii interpersonale. Cunoscând acest adevăr, cunoști și te unești tainic cu Adevărul însuși ca Persoană absolută sau comuniune trinitară de Persoane absolute, care din iubire ți se face cunoscut”³.

Raportul dintre persoană și comuniune este esențial pentru înțelegerea operei Părintelui Stăniloae, aflându-și explicația și fundamentarea în dogma Sfintei Treimi. „Persoana se cere după comuniune, care poate fi definită drept unitate în iubire și în care ea își află plenitudinea, iar comuniunea se întemeiază pe unirea fără confuzie a persoanelor unice. Persoana umană, creată după chipul treimic al lui Dumnezeu, este destinată comuniunii interpersonale, atât cu persoanele umane, cât și, în mod culminant, cu Persoanele divine.

¹ Pr. Ștefan Buchiu, „Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – Teologul comuniunii”, în: *Glasul Bisericii*, LI (1995), 1-2, p. 66.

² Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – Teologul comuniunii”, p. 67.

³ Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – Teologul comuniunii”, p. 67.

Iar comuniunea interpersonală divină servește nu doar ca model, ci și ca izvor de putere pentru zidirea comuniunii la nivel uman, către care se deschide prin iubire coborâtoare”⁴.

Prin teologia sa, Părintele Dumitru Stăniloae a răspuns provocărilor individualismului și celor ale impersonalismului „printr-o viziune personalist-comunitară, biblică și patristică, care salvează persoana de pericolul individualismului, iar comuniunea de pericolul colectivismului”⁵.

Părintele Stăniloae este de neegalat în abordarea teologică a relației de iubire, de dialog și de comuniune dintre Dumnezeu și oameni. Viziunea Părintelui Profesor poate fi rezumată, astfel: comuniunea veșnică de viață și iubire desăvârșită există în Sfânta Treime, Care revărsându-Și iubirea, a creat lumea și pe om (după chipul și spre asemănarea cu Dumnezeu; în comuniune: bărbat și femeie). Dumnezeu păstrează, chiar și după căderea protopărinților în păcat, comunicarea cu creația Sa, în special, prin oamenii credincioși și prin profeți, prin care cheamă poporul ales la comuniune cu El. Restaurarea comuniunii dintre om și Dumnezeu se realizează de către Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, comuniune pe care omul și-o însușește în Biserică, prin Duhul Sfânt, în primirea Sfintelor Taine. Comuniunea deplină se va realiza în veșnicie, în Împărăția cerurilor, când întreaga creație va fi transfigurată prin împărtășirea veșnică de bucuria comunicării și a comuniunii cu Dumnezeu-Sfânta Treime.

Dimensiunea existențială a comunicării și a comuniunii în viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae

Părintele Stăniloae consideră că taina persoanei cuprinde în ea „taină omului, ca o bogăție nesfârșită. Niciodată nu se definește prin cuvintele ei, totdeauna mai are ceva de spus și cred că în veci are ceva de spus... Pentru că și omul, ca persoană, este dependent de alții, legat de alții. Numai o altă persoană îmi dă o bucurie, numai o altă persoană mă face să mă comunic”⁶.

⁴ Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – Teologul comuniunii”, p. 67.

⁵ Pr. Șt. Buchiu, „Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – Teologul comuniunii”, pp. 67-68.

⁶ Arhim. Ioanichie Bălan (ed.), *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 43.

Vorbind despre poporul român, Părintele Dumitru Stăniloae ajunge la câteva concluzii sociale remarcabile: „noi, românii, suntem un popor iubitor de Dumnezeu..., pentru că suntem, pe de o parte, un popor latin, iar, pe de altă parte, un popor ortodox. Avem în noi și luciditatea latină, claritatea latină, *comunicativitatea latină*, dar avem și *simțul tainei*. Și atunci nu suntem superficiali în comunicativitate, nu-l luăm pe celălalt foarte puțin în serios, ci-l luăm în serios în comunicarea cu el, pentru că vedem în el făptura lui Dumnezeu plină de taină... La noi persoana e marea taină. La noi, mistica este o mistică a luminii. Poporul nostru e singurul popor care spune creației, lume – *lumină*. Niciun popor nu-i spune lumină. Vedem în ea lumina lui Dumnezeu... Avem respectul celuilalt, conștiința că celălalt e o taină, dorința să fim în comuniune cu celălalt, să nu-l epuizăm în câteva cuvinte – nu vrem să-l dominăm... Noi respectăm pe alții, dar ne respectăm și pe noi. Suntem foarte omenoși, ospitalieri, dar îi cam și disprețuim, când vedem că vor să-și ia nasul la purtare... Adică suntem îngăduitori cu ceilalți, înțelegători, dar totuși ne respectăm și pe noi. Noi suntem un popor, avem o spiritualitate... Câte greutăți n-am avut noi și totuși ne-am menținut! Și greutățile acestea și lupta împotriva acestor greutăți ne-a adâncit în răbdare, în luptă. În acestea se dezvoltă, crește un popor și ne-am dezvoltat și noi. N-am fost nimiciți de nimeni”⁷.

Poporul român își poate afirma propria identitate și poate dobândi trăinicia prin asumarea existențială a darurilor cu care a fost înzestrat de Dumnezeu și, în special: *deschiderea spre comunicare și bucuria de a fi în comuniune*. „Cel mai înalt ideal de om ni l-a dat Iisus Hristos. Și cel mai înalt ideal este acesta: să respecti persoana, să iubești persoana, omul care este chipul lui Dumnezeu și să dorești să fii iubit de persoană, să fii în comuniune cu persoana. Aceasta este Ortodoxia!”⁸

Românul a fost mereu conștient de vocația sa comunitară. „Viața este rațională... tocmai întrucât e comunitară. E raționalitate în comunitate. O rațiune comunitară, o rațiune a ansamblului, o rațiune a ceea ce depășește individualul... Egoismul te face nefericit... În smerenie nu ești singur, în smerenie ești totdeauna în comunitate.

⁷ Arhim. I. Bălan (ed.), *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, pp. 54-56.

⁸ Arhim. I. Bălan (ed.), *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 57.

Pe când în egoism, pretenția că ești numai tu, e o nenorocire... Familiaritatea, poate asta-i comuniunea. Familiaritatea. Cred că asta a fost specific poporului nostru”⁹.

La Părintele Stăniloae, comunicarea capătă și dimensiuni existențiale: „numai pentru că noi comunicăm, existăm... numai comunicând între noi existăm pentru Dumnezeu și datorită Lui”¹⁰.

Pentru Părintele Stăniloae, sensul vieții omului se revelează în „existența eternă la care a fost chemat omul, în calitatea de partener comunicant cu Dumnezeu. Pentru aceasta nu era suficientă doar crearea sa ca și chip al lui Dumnezeu, ci și rămânerea în această calitate, adică de partener de dialog. Dialogul lui Dumnezeu cu noi, făcându-se prin Cuvântul Său, tot Cuvântului Îi revine sarcina reaşezării omului în calitatea de partener de dialog cu Dumnezeu atunci când slăbește legătura noastră cu El din pricina păcatului omenesc. În Hristos făcut Om, dar rămânând, în același timp, Dumnezeu, Îl întâlnim pe Dumnezeu direct, coborât la modul de comunicare umană, ceea ce echivalează cu ridicarea umanului la treapta de mediu al comunicării directe a lui Dumnezeu. Omul e ființă nemuritoare prin faptul că e creat ca partener de dialog”¹¹.

Viața Părintelui Dumitru Stăniloae a fost marcată de comunicarea cu Dumnezeu în rugăciune și de mărturisirea Lui, în comuniune cu semenii. „Sensul profund al acestei vieți poate fi rezumat, astfel: să întâlnești pe Dumnezeu, să-i întâlnești pe oameni..., să întâlnești pe Hristos, un Dumnezeu personal Care are un Chip, Care mă caută și pe care-L caut...; să întâlnești acea ființă umană, omul personal cu care să înveți să comunici, un chip, un nume. Totuși, mărturisirea părintelui Dumitru este concentrată în termenul de *comuniune*..., să comunici de la inimă la inimă, să porți pe Hristos în tine și să fii purtat în El, să porți ființa iubită în tine și să fii purtat de ea, aceasta înseamnă a face experiența iubirii și comuniunii”¹².

⁹ Arhim. I. Bălan (ed.), *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, pp.60-62.

¹⁰ Arhim. I. Bălan (ed.), *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 77.

¹¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 16 *apud* Pr. Adrian Ioniță, *Hristologia neopatristică în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Teză de Doctorat, Universitatea București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București, 2010, p. 255.

¹² Marc-Antoine Costa de Beauregard, în: *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Arhim. I. Bălan (ed.), pp. 119-120.

Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae – punte de dialog și de apropiere între creștini

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a apreciat întotdeauna meritul Mișcării Ecumenice („nu se poate să nu se vadă în apariția și în acțiunile ei lucrarea lui Dumnezeu”¹³), pentru faptul că „a adus în viața Bisericilor preocuparea accentuată față de problema unității lor și le-a îndemnat să intre în dialog, în vederea acestui scop”¹⁴.

Părintele Stăniloae a încurajat un dialog real între Bisericile creștine, dar un dialog fără „tranzacții și compromisuri”, fără expresii și idei confuze, fără un „entuziasm facil” și fără relativizarea vreunui adevăr de credință¹⁵.

Prin integralitatea operei sale, Părintele Stăniloae „s-a remarcat ca cel mai fecund teolog român, care a clădit punți de dialog cu alte Biserici și confesiuni creștine, punând în valoare dimensiunea și vocația ecumenică a teologiei ortodoxe... Teologia părintelui Stăniloae continuă să fie folosită în reflecțiile ecumenice actuale, ca punte de legătură și dialog de apropiere între creștini”¹⁶.

Părintele era convins de faptul că „participarea noastră la Consiliul Ecumenic trebuie să urmărească un singur scop: să apropie creștinismul mondial de creștinismul originar, care s-a păstrat în Biserica Ortodoxă”¹⁷.

O teologie ortodoxă autentică, neideologizată, așa cum a redat-o Părintele Stăniloae, „nu poate fi decât ecumenică prin însăși ființa ei, dialogică și deschisă spre lume..., cuprinzând în rugăciunea ei lumea întreagă”¹⁸.

În problema intercomuniunii, Părintele afirma foarte clar că posibilitatea comuniunii euharistice nu poate exista înaintea realizării comuniunii de credință¹⁹: „Ortodoxia nu concepe cumineca-

¹³ Pr. Dumitru Stăniloae, „Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual”, în: *Ortodoxia*, XV (1963), 3-4, p. 544.

¹⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, „În problema intercomuniunii”, în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, p. 561.

¹⁵ Pr. D. Stăniloae, „În problema intercomuniunii”, p. 562.

¹⁶ Pr. Ioan Saucă, *Vocația ecumenică a Ortodoxiei*, Institutul Ecumenic Bossey, 2013, p. 1.

¹⁷ Arhim. I. Bălan (ed.), *Omagiu Memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, p. 68.

¹⁸ Pr. I. Saucă, *Vocația ecumenică a Ortodoxiei*, p. 2.

¹⁹ Pr. I. Saucă, *Vocația ecumenică a Ortodoxiei*, p. 2.

rea în comun, intercomuniunea, înainte de realizarea comuniunii dogmatice”²⁰.

Din punct de vedere al tradiției ortodoxe, comuniunea sacramentală „nu e o simplă manifestare a bunelor relații interbisericești, ci implică și exprimă unitatea de credință”²¹. În afara unității de credință „nu există nicio comuniune bisericească. Nu există nicio alternativă la dialog”²².

Referitor la acest aspect, Părintele Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, mărturisește: „este necesară o reafirmare a principiului fundamental al eclesiologiei ortodoxe și implicit al ecumenismului ortodox și anume că Sfânta Euharistie nu este un mijloc sau o etapă spre unitatea creștină eclesială, ci manifestarea cea mai intensă a unității Bisericii, încoronarea ei”²³.

Părintele Stăniloae susține posibilitatea de a învăța în cadrul dialogului ecumenic și de la creștinii altor confesiuni: de la romano-catolici putem învăța privitor la unitate, să ne ancorăm mai profund în Dumnezeu, ca singurul izvor al unității, iar de la protestanți am putea învăța să dăm o mai mare valoare Sfintei Scripturi²⁴.

Părintele Profesor încuraja dialogul inter-ecclesial, „recunoscându-le catolicilor și protestanților dreptul de a-și defini ca «Biserică» forma de organizare religios-comunitară (numindu-le totuși Biserici *nedepline*). Celebru, în acest sens, este conceptul Părintelui de «sobornicitate deschisă», în virtutea căruia se pot iniția dialoguri cu ceilalți creștini, chemați să devină părți constitutive ale Bisericii Universale”²⁵.

Astfel, Părintele Stăniloae pledează pentru „redescoperirea și reactualizarea practicii vechi a Bisericii: în cadrul comuniunii universale, întreaga creștinătate își aduce contribuția sa. *Sobornicitatea deschisă* oferă premisele înțelegerii între diferitele Biserici, prin armo-

²⁰ Pr. Nicolae Bordașiu, „Biserica – Comuniune. Aspecte eclesiologice actuale”, în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 1, p. 124.

²¹ Diac. Ioan Bria, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, în: *Studii Teologice*, XX (1968), 1-2, p. 57.

²² Asociația Ecumenică a Bisericilor din România AIDRom, Comisia Ecumenică, *Charta Oecumenica*, 2, București, 2005, p. 13.

²³ Cuvântul Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la deschiderea lucrărilor ședinței Sfântului Sinod, 8 iulie 2008, p. 5.

²⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, în: *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, p. 176.

²⁵ Pr. David Pestroiu, „Ecumenismul – între susținere și contestare”, în: *Revista Teologică*, XVII (2007), 3, 321.

nizarea pozițiilor unilaterale, adoptate în timp, de Biserici, pentru a se exclude reciproc, și prin trăirea unei unități suple și cuprinzătoare, care acceptă pluralismul și diversitatea de înțelegeri, care comunică între ele, într-o unitate simfonică, fără să se uniformizeze”²⁶.

Principiul ecumenismului în viziunea Părintelui Stăniloae este reprezentat de necesitatea de a atinge unitatea de credință, pentru a putea ajunge apoi, la comuniunea euharistică dintre Bisericile creștine. „Căutarea unității de către lumea creștină echivalează cu căutarea Bisericii. Unitatea creștină înseamnă Biserica, în care doresc să se vadă toți creștinii adunați”²⁷.

Deschiderea sobornicească și ecumenică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae „nu este o simplă acomodare la moda zilei, nici o diplomatie de conjunctură, ci o mărturisire a adevărului în iubire, chiar și atunci când iubirea are tonul abordării critice”²⁸.

Părintele Patriarh Daniel reliefează consecințele noului spirit ecumenic (apărut odată cu înființarea Mișcării Ecumenice), astfel: „s-a trecut de la polemică la dialog, de la confruntare la cooperare și ajutorare frățească, de la a prezenta mai întâi deosebiri la a sublinia mai întâi ceea ce e comun. S-a trecut de la ura confesională reciprocă la respectul reciproc. Așa se face că dacă secole de-a rândul Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică s-au acuzat reciproc, ca fiind «Biserică schismatică», acum au început să se considere «Biserici surori»²⁹.

În acest context, se poate observa chiar o schimbare de paradigmă, în modul de raportare la creștinii care aparțin altor confesiuni.

În vederea valorificării comunicării interconfesionale, dar și a aprofundării comuniunii frățești dintre oameni, avem nevoie de o Teologie mărturisitoare, „deschisă, fără complexe de inferioritate, dar și fără cele de superioritate arțăgoasă, fără limbaj criptic..., atentă la vocea lumii, fără să abdice de la adevărurile revelate, dar mereu dispusă să le traducă contemporanilor, să Îl mijlocească pe

²⁶ Pr. I. Sauca, *Vocația ecumenică a Ortodoxiei*, p. 9.

²⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, „Relațiile Treimice și viața Bisericii”, în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, p. 503.

²⁸ † Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Părintele Stăniloae – teolog al Ortodoxiei ecumenice”, în: *Anuarul Facultății de Teologie „Justinian Patriarhul” a Universității din București*, IV (2004), p. 66.

²⁹ *Cuvântul Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la deschiderea lucrărilor ședinței Sfântului Sinod*, 8 iulie 2008, p. 3.

Hristos celor care Îl caută. Este singura modalitate, conform cu menirea ei, prin care Biserica poate deveni *o voce publică* într-o societate amenințată nu atât de necredință, care presupune raportarea negativă la ceva deja cunoscut, cât de amnezie, de uitare pur și simplu... A nu răspunde acestei chemări, nerostită cu voce tare, dar nu mai puțin reală, înseamnă a nu pricepe care este misiunea noastră”³⁰.

Concluzii

Analizând teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae în perspectiva comunicării teologice și a comuniunii eclesiale, putem remarca contribuția sa la promovarea Ortodoxiei românești, precum și faptul că teologia sa reprezintă o punte de dialog și apropiere între creștini.

Părintele Stăniloae a înțeles că Teologia are *misiunea mărturisirii lui Dumnezeu* și, de aceea, este foarte importantă *actualizarea permanentă și contextualizarea mesajului teologic*.

Și Teologia actuală poate și trebuie să devină o *Teologie publică*, capabilă să aprofundeze atât comunicabilitatea latină, cât și sensul misterului, pe care Părintele Stăniloae le-a remarcat și valorificat prin întreaga sa operă.

³⁰ Radu Preda, „Identitatea în dialog. Vocea publică a Bisericii în noul context european”, în: *Altarul Banatului*, LVI (2006), 7-9, p. 25.

Repere ale ortodoxiei românești în raport cu valorile spirituale europene

ANA BACIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Fundamentele religiei ortodoxe românești trebuie căutate într-o perioadă istorică în care Europa nu reușise, încă, să își definească reperele statale și spirituale.

Statornicia dacilor în acest spațiu, carpato-danubiano-pontic, cultura lor ancestrală, scrierea lor, anterioară, cu două milenii, celei sanscrite, trecerea de la zamolxianism la creștinism constituie repere și argumente de necontrazis, în raport cu istoria popoarelor europene.

Trebuie subliniat faptul că, încă de pe vremea geto-dacilor, credința strămoșească, zalmoxiană și creștină, a constituit liantul național, iar, după retragerea aureliană, atât geto-dacii din Provincia Romană Dacia, cât și dacii liberi și celelalte comunități din arealul aferent acestora au constituit poporul român creștin.

În ciuda opiniilor potrivit cărora romanii ne-au încreștinat, legătura dintre zamolxianism și creștinism a fost atât de apropiată încât bătrânii anahoreți zamolxieni au acceptat să sufere moarte martirică, în spiritul tradiției dacice, pentru ca ucenicii lor să poată îmbrățișa creștinismul. „Toate aspectele religiei lui Zalmoxis – escatologie, terapeutică, theurgie etc., încurajau apropierea de creștinism”¹ „Esențialul religiei lui Hristos se găsea deja în religia dacilor.”²

¹ Mircea Eliade, (1980) *De la Zalmoxis la Gengis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 80;

² Dumitru Drăghicescu, (1995), *Din psihologia poporului român*, Editura Albatros, București, p. 283.

Cei care afirmă că „românii s-au născut creștini” ar trebui să aibă în vedere existența unui proces spiritual-religios deosebit de complex, care implică o schimbare de mentalitate mistico-religioasă, care nu se poate petrece „peste noapte”

În mod fericit, și în continuarea zamolxianismului, teologia ortodoxă afirmă că asceza este fundamentală, pentru viața mistică, întrucât doar, prin asceză, se adâncește viața mistică a lui Hristos, în om, asceza și mistica împletindu-se, pe întreg parcursul urcușului omului spre îndumnezeire.³

Referindu-se la vatra eremită de la Râmeți, părintele Ghelasie spune că, în acest loc, ar fi trăit ultimul urmaș al ultimului preot al dacilor, după cucerirea romană, care purta la piept o icoană, care o reprezenta pe Fecioara cu Pruncul Hristos în brațe.

Întors pe pământul străbun, din călătoria la învățații piramidelor din Egipt, acest ultim urmaș al lui Zalmoxis ar fi descoperit Dacia cucerită de romani, cu populația autohtonă care nu voia să se supună decât legilor străbune.

După moartea lui Decebal, Marele Preot-Mag s-ar fi ascuns prin sihăstrie, cunoscute doar de băștinași. În momentul în care a fost recunoscut, el le-ar fi descoperit geto-dacilor „noua taină”.

Suspectat că și-a schimbat credința strămoșească, punându-i-se clar, într-o adunare, problema alegerii între Zalmoxe și Hristos, „Moș-Magul” le-ar fi spus dacilor următoarele: „Poporul meu iubit, știți, din moși-strămoși, că Înțelepciunea Cerului S-a pogorât și pe acest pământ, prin chipul Magului Preot, al cărui nume de taină era Zalmoxe. Din neam în neam, Moș-Magul lăsa un altul, după chipul și asemănarea sa și Glasul de Sus niciodată nu lipsea. Au trecut peste noi și zile bune, și zile rele... dar Puterea de Sus, prin Magul de jos, le spulbera... Lumea a căzut din chipul creat, dar Ziditorul nu putea lăsa chipul cel stricat. Iată taina, care, de acum, lumii se arată: «Însuși El, din cer, pe pământ vine, ca nimeni să nu-L mai închipuie în zei și idoli și în înțelepți». Iată, poporul meu, ce trebuie să vă spun: «Eu, Magul, urmașul Zeului-Moș al acestui pământ, pe Cel ce este Însuși Dumnezeu, Care coboară din cer și Se descoperă la față, eu L-am cunoscut și L-am întâlnit și L-am căzut în genunchi, la picioare, și El mi-a pus mâna pe cap și chipul meu de Mag s-a

³ † Prof. Dr. Nicolae Mladin, (1996), *Prelegeri de mistică ortodoxă, Notate de studentul în Teologie Nicolae Streza, în anul universitar 1947-1948. Cuvânt înainte, note biografice și ediție, întocmite de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Târgu Mureș, Editura Veritas, pp. 119-120.*

prefăcut în alt chip. Așa, poporul meu, de acum nu mai aveți pe Magul-Bătrân, ci pe Preotul lui Hristos»”.

După această mărturisire, preotul ar fi fost acuzat de trădare, dar el le-ar fi explicat că Zalmoxe ar fi lăsat următorul cuvânt: „Când va veni, Însuși Dumnezeu pe pământ, chipul meu va trece în alt chip, că eu sunt doar umbra acestuia. Așteptați marea zi, pe care s-o primiți cu toate inimile deschise, că sufletul acestui neam are, de acum, taina lui... Recunoașteți, poporul meu, chipul lui Hristos, în pământul neamului nostru. Eu, Magul, Preotul acestui neam, am împlinit porunca lui Zalmoxe”.

Întrebat de un ostaș dacă a devenit creștin și dacă este adevărat că „un apostol al lui Hristos a venit în Dacia noastră și tu însuși... l-ai primit și din peștera de taină a lui Zalmoxe ai făcut biserică”, acesta ar fi recunoscut, spunând: „Apostolul lui Hristos, Andrei, într-adevăr, a fost la noi și ne-a adus chipul lui Hristos, în fața Căruia eu, chipul lui Zalmoxe, am îngenuncheat și am dezbrăcat haina de Mag și am primit haina nouă de Preot al lui Hristos”.

Aflând acestea, soldatul i-ar fi răspuns: „Bătrânule Mag, va trebui să mori pentru această schimbare de credință. Lasă-ne, în schimb, un urmaș, un alt Mag, ca să nu rămână pământul nostru fără legătură cu Cerul”. La acestea, Bătrânul Mag a răspuns: „Voi merge până la Zalmoxe, căruia îi voi duce haina de creștin, în locul celei de Mag, haina sufletului dac, care începe o nouă naștere de viață nemuritoare, așa cum a crezut, din moși-strămoși, că se va împlini, în această mare zi”, atenționându-și poporul că, în curând, va auzi „din sufletul însuși glasul lui Hristos”, după care a săvârșit „primul botez al vieții făgăduite”, numindu-l pe noul Preot, Andrei, „după numele Apostolului, care ne-a adus pe Hristos. Eu însumi am noul nume, tot de Andrei, în locul celui de Zalmoxe”.

Aruncat în sulii, de către trei ostași, legați la ochi, Solul Mag ar fi fost primit de zeul dacilor, ca ultim urmaș al lui, Preot, acum, al lui Hristos. Astfel, ultimul urmaș al lui Zalmoxe ar fi devenit primul mucenic dac creștin, sângele lui, sfințit, ridicând acest pământ la cer, „care s-a făcut haina lui Zalmoxe, care, de acum, nu va mai fi zeu și înțelept, ci Preotul lui Hristos”, pentru că doar Hristos este Calea, Adevărul și Viața, Unicul Dumnezeu al Cerului și Pământului, după cum mărturisește această excepțională tradiție.⁴

⁴ . Aurora Peșan, *Amintirea Apostolului Andrei în Țara Lupilor*, în „Ziarul Lumina”, 28 noiembrie, 2011;

După anul 1452, Mitropolitul Teoctist al Moldovei a oficializat alfabetul chirilic, în Biserica românească, spre a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu peste toate hotarele unde locuiau credincioși români.

„Reconstituirea vechii Dacii prin actul de unire a celor trei provincii românești de către Mihai Viteazul, în anul 1600, exprima un stadiu distinct al luptei pentru realizarea unității statale, pe temeiul unității de neam, de teritoriu, de viață, de limbă, de credință, de cultură și de idealuri. Jertfa lui Mihai Viteazul a fost un strălucit moment de glorie din care a rezultat o tradiție”⁵

Pentru generațiile următoare Marelui Viteaz și, mai ales, pentru generația tinerilor revoluționari, de la 1848, unitatea națională reprezenta „cheia bolții”, în lipsa căreia s-ar fi prăbușit întreg edificiul național. Promovarea, de către aceștia, a ideii edificării, constituționale și spirituale, a „republicii românești a Daciei” a determinat un adevărat efluviu, de nestăvilit, al puterilor materiale și spirituale, ale neamului românesc, care a străbătut, ca un argint viu, toate spiritele locuitorilor provinciilor istorice românești.

Cei 40.000 de români, care au participat la Adunarea Națională, de la Blaj, din ziua de 15 mai, 1848, și-au declarat, într-o atmosferă de unanimă însuflețire, dorința de unire: „Noi vrem să ne unim cu Țara!”

În vremea Unirii Moldovei cu Țara Românească, Alexandru Papiu-Ilarian sublinia faptul că „românii din Transilvania numai la Principate privesc”, pentru Unirea Transilvaniei cu Principatele Române ar completa „sistema Statului Român, punând fundamentul vieții perpetue a României”.⁶

Biserica Ortodoxă constituie elementul spiritual central care a determinat conștiința unității de neam și de limbă a poporului român. Biserica Noastră Ortodoxă are meritul de a fi transformat proiectul creștin în proiect național, pe temeiurile cărui s-a edificat Statul Național România, deoarece nu există nici un fel de conflict între mesajul universal al lui Iisus Hristos și cel național, care este o insulă.

⁵ . † Nestor Vornicescu, *Făurirea statului național unitar român la 1 Decembrie 1918*, în revista „Mitropolia Olteniei”, XXX (1978), nr. 10-12, p. 748

⁶ . Alexandru Papiu-Ilarian, *Memoriu inedit*, în „Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie, I (1883), p. 145.

În aceste sens, Mitropolitul Andrei Șaguna sublinia că „Românii trebuie să se simtă mai aproape de cei de aceeași credință, decât de cei de același sânge”.⁷

Printre ierarhii care au contribuit la unificarea eclezială, a întregii Biserici Ortodoxe în spațiul românesc, s-au numărat Episcopul Caransebeșului, Miron Cristea, (1868 -1939), devenit, în luna martie, anul 1919, Mitropolit, și Patriarh al României, în anul 1925 și Mitropolitul Ardealului, Nicolae Bălan, (1882-1955).

În acest cadru istoric, al unei dezbateri privind reorganizarea bisericească la nivel național, preotul ardelean Gheorghe Ciuhandu (1875-1947) considera că unificarea bisericească trebuie construită pe baze canonice și istorice de continuitate, fiind primul teolog care declară urgența înființării Patriarhiei Române. „Între creștini și democrație există o înrudire, din punct de vedere etic. Cele două concepții, sunt asemănătoare, deoarece ambele pun la baza fundamentului lor ideatic persoana umană”.⁸

Unirea tuturor românilor într-un singur stat, la 1 decembrie, 1918, nu a fost consecința unor tratate pe care „Ungaria a fost obligată să le semneze” sau a unor „influențe din afară”⁹

Tradițiile populare și datinile străbune exprimau conștiința unității românilor din acest spațiu carpato-danubiano-pontic. „Cele trei turme de miei par a înfățișa cele trei mari sectoare ale neamului românesc, iar cei trei ciobănei par a indica trei căpetenii de popor răspândit sub trei stăpâniri”¹⁰

În urmă cu un secol, Dumnezeu ne-a ajutat să se împlinească visul de aur al românismului de pe ambele laturi ale Carpaților. Atunci, „România mică s-a unit cu celelalte Românii, ca să formeze România deplină”¹¹. În întregul proces de edificare a conștiinței naționale și de realizare a unității statale, Biserica Ortodoxă Română

⁷ Teodor Burnar, *Cum a contribuit Biserica Ortodoxă Română la Marea Unire și în construcția statului național unitar român*, în rev. „Foaia de cultură”, București, 22 martie, 2018.

⁸ Mitropolitului Bălan al Ardealului, *Evangelia și democrația, Ortodoxia și Neamul, Biserica și Statul*, discurs din 23 martie 1923.

⁹ Milton G. Lehrer, *Ardealul, pământ românesc*, Editura Vatra Românească, Cluj-Napoca, 1991, p. 337)

¹⁰ Victor Jinga, *Conștiința spațiului național*, în Mircea Popa (coordonator), „ASTRA și Marea Unire”, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2017, p. 45

¹¹ Acad. Ioan-Aurel Pop, *Unirea din 1918 și sensurile sale istorice*, în „Arhivele Bistriței”, Anul II, Fascicula 4 (8), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 9),

a avut un rol esențial, deoarece „Biserica Ortodoxă, se mărturisește pe sine ca fiind Biserica întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos, motiv pentru care, se implică în mișcarea de refacere a unității creștinilor, din perspectiva dorinței de reîntoarcere a acestora la Tradiția Bisericii primelor veacuri, pe care Biserica Ortodoxă a păstrat-o fără știrbire”¹².

Europa contemporană este spațiul unor schimbări profunde, constând, în principal într-o serioasă criză teologică și religioasă. Mulți teologi și sociologi prezintă Europa de azi ca pe cel mai secularizat continent al lumii. Decăderea în plan religios se corelează între altele, cu diminuarea sporului demografic, într-o Europă tot mai îmbătrânită și asaltată de numeroase crize peste care vine și o problematică relației a Bisericii cu Statul.

Sub pretextul desprinderii culturii generale de istoria religiilor, „civilizația contemporană” solicită expulzarea, din învățământ, a doctrinelor confesiunilor girante, în favoarea unei „noi discipline spirituale”, de factură „critică”, în fond un amalgam de „interpretații personale” a noțiunilor religioase care, chipurile, ar feri generația tânără de o „îndoctrinare excesivă și intolerantă”, instruirea confesională fiind socotită nocivă pentru conștiința „omului european”

Susținătorii acestor aberații urmăresc, cu obstinție, „distrugearea personalității religioase, anihilarea oricărei judecăți echilibrate asupra fenomenului religios și considerarea, grosso modo, a tuturor sistemelor religioase ca fiind falimentare. Se intenționează crearea unor generații de tineri dezamăgiți, debusolați, neimplicați, o adevărată masă de manevră pentru manipulările specifice idolilor postmoderni.”¹³

În numele tradiției pe care o reprezintă, Biserica își revendică dreptul de a solicita studiul unei doctrine religioase, în timp ce lumea modernă, dominată de postmodernism, clamează necesitatea unui învățământ secularizat. Spre deosebire de țările din Europa Occidentală, studiul religiei în școlile românești are un statut cert, fiind respectată libertatea de a alege sau de a refuza studiul unei doctrine religioase, afiliată strict unui cult recunoscut în Legea Cultelor.

¹² Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 14.

¹³ Pr. dr. Stelian Gomboș, <https://www.crestinortodox.ro/religie/biserica-ortodoxa-fata-pro-vocarilor-lumii-contemporane-124595.html>.

Faptul că Biserica Ortodoxă s-a abținut să formuleze o doctrină social-diaconală referitoare la relațiile cu elementele lumii contemporane își găsește explicația în realitatea potrivit căreia „nu este în spiritul ortodoxiei să își formuleze, dogmatic experiența sa de trăire și de slujire, care este anterioară și izvor al oricărei definiții teologice”.¹⁴ Numeroși teologi afirmă că elaborarea unor doctrine, devine necesară în momentul când existența comuniunii omului cu Dumnezeu este pusă sub semnul întrebării, deoarece „unde se trăiește dumnezeiescul și omenescul într-o armonie comunitară, acolo nu este nevoie să se stabilească definiții negative sau pozitive... Mărturia Ortodoxiei nu este doar o problemă confesională, ci are o importanță totală și universală. Este mărturia care decurge din specificitatea ei de Biserică apostolică și sobornicească. În același timp, este o mărturie de o actualitate cu totul aparte în epoca noastră. Este mărturia care trebuie să fie dată, ca să existe nădejde pentru viitor”¹⁵.

Pentru Ortodoxie, misiunea se identifică cu Tradiția și continuitatea Bisericii apostolice în timp, cu transmiterea credinței în funcție de contextul fiecărei perioade istorice. Obiectivul misiunii ortodoxe nu a fost în primul rând acela de a cuceri noi frontiere geografice, ci mai degrabă, de a păstra poporul în credință, într-o continuitate istorică permanentă. De aceea, în Ortodoxie, din perspectivă misiunară, accentul nu se mai pune acum atât pe lucrarea de propovăduire a Evangheliei printre necreștini, excepție făcând totuși unele teritorii, precum continentul african, cât pe revigorarea catehetică și duhovnicească a credincioșilor, care deși botezați, nu au o legătură vie și constantă cu Dumnezeu, prin Biserica Lui¹⁶. Doctrina socială creștină, revendicată din taina divino-umanității lui Iisus Hristos, nu poate fi redusă la o ideologie sau la diferite sisteme utopice. Ideologia este expresia unui umanism parțial, autonom față de implicațiile concrete, în istorie, ale Întropării. Doctrina socială creștină se întemeiază pe Întropare și pe Înviere. Pe de o parte, prin Întropare,

¹⁴ .Mitropolit Antonie Plămădeală, *Biserica Slujitoare, în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană*, în rev. „Studii Teologice”, lucrare de doctorat, an XXIV(1972), Nr. 5-8, p. 583.

¹⁵ . Pr. dr. Marius Florescu, *Studii cu privire la misiunea internă și cea externă a Bisericii Ortodoxe*, în rev. „Altarul Banatului”, 2013, p.2 ș.u.

¹⁶ Pr. dr. Marius Florescu, *Misiunea Bisericii astăzi*, în rev. „Învierea”, publicație editată de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Timișoarei, anul XX, nr. 19 (469), joi 1 octombrie 2009, p. 1

istoria este asumată și valorificată pozitiv, din moment ce Însuși Fiul lui Dumnezeu intră în istorie. Pe de altă parte, prin Înviere, fiecare act, realizat în plan social, nu are o valoare exclusiv istorică, ci se deschide eshatologiei. Adevărata semnificație a acțiunii sociale se descoperă în perspectiva împărăției lui Dumnezeu. Dar este vorba de o împărăție care este pregustată încă de aici, în viața Bisericii¹⁷.

Dialogul, cooperarea și respectul reciproc în raport cu alte Biserici și cu alte culte religioase vor continua, acordând însă o atenție deosebită păstrării dreptei credințe și tuturor valorilor tradiționale ale Ortodoxiei... Noi avem dorința și datoria să rămânem statornici în unitatea dreptei credințe. În același timp, considerăm că dragostea față de Ortodoxie nu trebuie exprimată doar în atitudini defensive și în temeri excesive, ci, mai ales în faptele lucrării pastorale și misionare concrete, după modelul Sfinților Apostoli, pe care Hristos-Domnul Cel răstignit și înviat nu i-a lăsat încuiați de teamă într-o casă din Ierusalim, ci i-a trimis la propovăduire sau misiune în toată lumea păgână din vremea lor¹⁸.

¹⁷ . Pr. dr. Stelian Gomboș, art. cit.

¹⁸ . † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Comuniune frățească în biserică și misiune spirituală în societate*, Discursul Preafericirii Sale Daniel la Întronizarea ca Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolitul Munteniei și Dobrogei, Locțiitor al Tronului Cezareei Capadociei și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, din 01-10-2007.

Unity and Identity in Free evangelical Churches

ANDREAS H. HEISER

*Headmaster and Church Historian
of the Ewersbach University of Applied Arts*

The Free-evangelical perspective on unity and identity

Free evangelical Churches emphasize the unity of the children of God. Let me put it in a nutshell: The Founder of the first Free evangelical Church in Germany Hermann Heinrich Grafe (1818-1869) has performed an ecclesiological balancing act in order to make the unity of the children of God visible: as an expression of the universal Church, he has founded a particular Church¹.

In the next 20 minutes, I would like to show you, how the relatively small Free evangelical Churches in Germany² master this

¹ Vgl. Kurt Seidel, Free Evangelical Church in the Mirror of its Biblical Models (Lecture of 3 September 1995 in Haiger), ed. by the Hessian Preachers' Conference, 1996, p. 20.

² Der Bund Freier evangelischer Gemeinden (FeG) gehört in Deutschland zu den klassischen Freikirchen. Gegenwärtig gehören zur Bundesgemeinschaft rund 470 Gemeinden mit etwa 40.000 Mitgliedern. Hinzu kommt ungefähr dieselbe Zahl von Familienangehörigen und Freunden. In den letzten Jahrzehnten konnten die FeG ein Mitgliederwachstum aufweisen. Insgesamt haben sich Mitgliederzahl und Gemeinden im Zeitraum von 1960 bis 2010 nahezu verdoppelt. Ein Grund dafür ist, dass die Inlandmission der FeG gezielte Bemühungen unternahm und unternimmt, Gemeinden zu gründen, insbesondere in Großstädten. Trotz dieses Wachstumstrends sank aber in einigen Regionen die Mitgliederzahl und einzelne Gemeinden mussten ihre Arbeit einstellen. In den neuen Bundesländern, in denen die FeG kaum vertreten sind, gelingen Gemeindegründungen nur in Einzelfällen. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden gehört dem Internationalen Bund der Freien evangelischen Gemeinden an („International Federation of Free Evangelical Churches“, IF FEC).

„balance act“ between unity and identity or between universal and particulate Church.

The difficulty lies in expressing the unity of the Church as it is given in our Lord Jesus Christ, also in the face of theological differences and different convictions.

If one does not want to see the Free Churches in Germany³ as „untimely abortion“ or only as threatening competitors alongside the traditional national Churches, but recognizes them as legitimate forms of the Church, then we have to focus on the motifs of their emergence/acruement⁴, because the formation of Free Churches is initially seen from the perspective of the mother Churches as a serious threat to the unity of the Church⁵.

In diesem Internationalen Bund organisieren sich nationale Bünde aus insgesamt 28 Ländern (aus Europa, Asien, Nord- und Südamerika). Mit ihren etwa 30 Mitgliedsbünden zählt die IFFEC heute rund 450.000 Mitglieder; zu den Zahlen siehe Markus Iff, Die evangelischen Freikirchen, in: Johannes Oeldemann (Hg.), Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn, Bd. 1: Konfessionskunde, Leipzig und Paderborn 2015, S. (296–390) 325; Andreas Heiser, Kirchliche Erneuerung am Beispiel der Freien evangelischen Gemeinden, in: Review of Ecumenical Studies 7, 2015, S. (43–69) 45 und zum Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden: Johannes Demandt (Hg.), Freie evangelische Gemeinden, Die Kirchen der Gegenwart 4 = Bensheimer Hefte 114, Göttingen 2012.

³ Zu Begriff und kirchlicher Gestalt siehe Markus Iff, Die evangelischen Freikirchen (wie Anm. 3), S. 302; zu den Freikirchen zählen sich in Rumänien derzeit über eine halbe Million Christen: Baptisten, Pfingstler, Adventisten, Evangeliumschristen und andere. Die größte Kirche ist die freilich die Rumänische Orthodoxe Kirche. 86,8% der Christen aus Rumänien (19,8 Millionen Menschen) gehören dieser Kirche an. Die Römisch-Katholische Kirche (5%) zählt 1,16 Millionen Mitglieder, die Griechisch-Katholische über 700.000. Der Reformierten Kirche gehören rund 800.000 Gläubige an, der Evangelisch-Lutherischen Kirche 21.000, der Evangelischen Kirche A.B. 17.000. Die Gemeinschaft der Unitarier zählt rund 76.000 Mitglieder, die Armenische Kirche 2.000; vgl. https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/xi-week-of-prayer-for-christian-unity/2001/ecumenical-situation-in-romania?set_language=de; letzter Zugriff: 31. Oktober 2018. Das Verhältnis zwischen Freikirchen und der Rumänisch Orthodoxen Kirche gestaltet sich mancherorts spannungsreich. Es kommt zu Anschuldigungen der unfairen Abwerbung von Gläubigen. Proselytismus wird auch als Absicht vermutet, wenn einige Kirchen ihre materielle Stärke (die sie ausländischen Partnern verdanken) in Form von Unterstützungen oder großen Bauprojekten als Werbemittel einsetzen.

⁴ Vgl. Voigt, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, ThGspr 33, 2009, S. (72–92) 72.

⁵ Vgl. Walter Fleischman-Bisten/Ulrich Möller/Barbara Rudolph (Hg.), Heilung der Erinnerungen: Freikirchen und Landeskirchen im 19. Jahrhundert. Beiträge aus einem Forschungsprojekt zum Reformationsjubiläum 2017, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 120, Leipzig 2018.

1. The situation of the protestant Churches in Germany at the time of foundation the first Free evangelical Church

If one looks at the situation of the protestant Churches at the time of the formation of the Free Evangelical Church in the middle of the nineteenth century in Germany, then they arise in the context of confessional Churches, which are organized as Churches of specific territories and considerably privileged.

1.1 The national Churches as confessional Churches

For the denominational Churches that emerged from the Reformation, their creeds and confessions are fundamental. Their confessions had in addition to their theological function, also a political task. Since 1555 they formed a basis for the unity of the state. At the same time, they marked a boarder against false doctrine and against Churches that had no legitime status in this state. And at the same time the expression of the right doctrine of the Confessions led to the feeling of superiority over other denominations and theologies⁶.

1.2 The national Churches as territorial Churches

Due to their legal status, the individual national Churches were self-contained. They were territorial Churches and did not see the need to work with believers of other confessions and denominations national and international. It follows that the mission to other states was mostly done by emigrants only. Mission was even rejected as interference in the domestic policy of the country. The other way around, the mission within its own borders was an unwanted intrusion that had to be countered⁷.

1.3 Privileged Churches

After all, the regional Churches were privileged with monopoly rights. There was no need for them to work together with other, non-privileged denominations. According to the German Church

⁶ Vgl. Voigt, Freikirchen (wie Anm. 5), S. 78.

⁷ Voigt, Freikirchen (wie Anm. 5), S. 78f.

historian Karl Heinz Voigt, the theological self-understanding, the dependence on the political government and the historically grown structure of the German territorial Church explain the ecumenical restraint that he perceives from the beginning until after 1945.

“In the context of the confessional, territorial and the provincial Church privileging Protestantism, the Free Churches not only sought a place with their other theological approach, but also transported ideas of the Anglo-Saxon covenant-theology to Germany and designed them in various ways. As a result, they are among the pioneers of inner-German ecumenism and its international connections.”⁸

2. Steps between unity and identity

In this context, the founding of a free Church is not close at first⁹.

2.1 Hermann Heinrich Grafe

The Free evangelical Churches go back to the life and work of the textile merchant Hermann Heinrich Grafe (1818–1869)¹⁰. He

⁸ Voigt, Freikirchen (wie Anm. 5), S. 80.

⁹ Zur Gründungsgeschichte unter dem Aspekt der kirchlichen Erneuerung, siehe: Heiser, Kirchliche Erneuerung (wie Anm. 3), S. 43–69.

¹⁰ Biografien: Heinrich Neviandt, Erinnerungen aus dem Leben des am 25. Dezember 1869 entschlafenen Kaufmannes Hermann Heinrich Grafe, in: Wolfgang Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, unter Mitarbeit v. Erich Brenner u.a., Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 1, Witten 1988, S. 99–284; Gustav Ischebeck, „Blätter aus vergangenen Tagen“, in: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 37/38 (22.9.1918), S. 162–28. Jg., Nr. 51 (21.12.1919), S. 300; Walther Hermes, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit. Ein Lebens- und Zeitbild aus den Anfängen der westdeutschen Gemeinschaftsbewegung. Mit einem Anhang der Lieder und Gedichte Grafes, Witten 1933; Richard Hoenen, Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1930; Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen. Eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Monographien und Studienbücher, Wuppertal 1989; Idem, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit, in: Wilfrid Haubeck u.a. (Hg.), Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrichs Grafes in Auszügen, Wuppertal-Witten 2004, S. 13–26; Hartmut Weyel, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.5/1–3, Witten 2009–2011 (darin Portraits zu nahezu allen hier verhandelten frei-evangelischen Personen); Hartmut Weyel, Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.6, Witten 2013, S. 18–37.

visited the „Eglise libre evangelique“ on a business trip to Lyon in 1841. This Church was planted there in 1832 by the reformed pastor Adolphe Monod (1802–1856). Monod moved to Geneva for theological studies, and had contact with the Scottish Congregationalist Robert Haldane (1746–1842) and his Free evangelical Church of Geneva (Eglise evangelique libre à Geneve).

This Church was founded in 1817 as part of the revivalist movement among theology students („Reveil“) and was heavily related with the theology Calvin and the Reformed confessions.

We see here: This model of the Church in Lyon, the „Eglise libre evangelique“, was characterized by a non-denominational character. Believers from different denominations joined it. And it was striking for its strong missionary commitment.

This contact had a double influence. On the one hand Grafe was deeply influenced by this Church in his thoughts on the free grace of God as the center of the Christian message. And on the other hand he noticed that the Lord's Supper should be a meal for believers only. The extension of the term „grace“ by the attribute „free“-grace corresponds to the idea of *sola gratia* insofar as it is intended strike out the unconditionality of salvation *extra nos*, but *pro nobis*¹¹.

Hermann Heinrich Grafe thus found in Lyon an independent Protestant Church. In this Church one became member voluntary, what was a pleasure for Grafe's individualism and his concept of free will¹². And the community had a strong missionary impetus and a flat presbyterial hierarchy.

¹¹ Grafe hatte den Begriff der „freien Gnade“ bereits im Wuppertal bei Friedrich Wilhelm Krummacher (1796–1868) gehört. Der theologische Gehalt wurde aber in dem Kontakt mit der reformierten Theologie in Lyon weiter katalysiert. Die Gottesdienste, in denen der reformierte Pfarrer und spätere Hofprediger in Potsdam Friedrich Wilhelm Krummacher predigte, hatte Grafe oft besucht; vgl. Weyel, *Evangelisch und frei* (wie Anm. 11), S. 19; zu Krummacher siehe: Otto von Ranke, Art. Krummacher, Friedrich Wilhelm, in: *Allgemeine Deutsche Bibliographie* 17, Leipzig 1883, S. 243–246 und Hermann-Peter Eberlein, *Album ministrorum* der reformierten Gemeinde Elberfeld. Prediger und Pastoren seit 1552, Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 163, Bonn 2003, S. 106–111.

¹² Die voluntaristischen Momente auch im Glaubensbegriff Graf's entfaltet Andreas Heiser, *Personale Identität und Bildbarkeit der Person bei Hermann Heinrich Grafe*, in: ders. et al. (Hg.), *Person, Identität und theologische Bildung*, Stuttgart 2017, S. 67–97.

2.2 The Protestant Brotherhood Association

To find a new theological conviction means not automatically to plant a new Church. So we have to look at the political circumstances, which catalyzed the further development.

The political and social innovations took a rapid course around the middle of the nineteenth century. The middle classes expressed their claim to political co-determination. The poorer lower classes articulated the plight of pre-industrial mass poverty, which had arisen from the end of the old social structure, that was based on the manorial and guild system¹³. This explosive exploded in the revolution of 1848/1849. Hermann Heinrich Grafe experienced the riots up close, as in Elberfeld on May 9, 1849 in the middle of the „Reichsverfassungskampagne“ (April to July 1849) broke loose an uprising. Barricades were set up and riots broke loose against the rich citizenship. As in other cities¹⁴, the uprising in Elberfeld was crushed by the Prussian military¹⁵. For Grafe the armed insurrection was the outcome of a morbid „Zeitgeist“ (spirit of the time) and therefore had to be rejected as ungodly and reprehensible. Grafe refused the radical demand for liberal emancipation. „In that movement at that time“, he said, as looking back, „I saw only bad things, and saw mostly good things, when I was looking back to the old times.“¹⁶

¹³ Vgl. Lothar Gall, Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, in: Enzyklopädie Deutscher Geschichte 25, ², aktualisierte Auflage, München 2012, S. 89–97 und Alexis de Tocqueville, Das Elend der Armut. Über den Pauperismus, hg. v. Manfred Füllsack, Michael Tillmann, Berlin 2007.

¹⁴ Im Oktober 1848 wurde die Revolution in Wien militärisch niedergeworfen. In Berlin verschärfte sich die Gegenrevolution, deren Sitzungen durch die Preußische Nationalversammlung am 9. November 1848 verboten worden waren. Der preußische König Friedrich Wilhelm IV. lehnte die ihm von der Nationalversammlung angebotene Kaiserkrone harsch ab; vgl. Wolfgang E. Heinrichs, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit, in: W. Haubeck et al. (Hg.), Wilfrid Haubeck et al. (Hg.), Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, Wuppertal-Witten 2004, S. (13–26), S. 18f.

¹⁵ Vgl. Klaus Goebel, Manfred Wichelhaus (Hg.), Aufstand der Bürger. Die Revolution 1849 im westdeutschen Industriezentrum, Wuppertal 1974 und Wolfgang Dietrich, Barrikaden. Heimatmission und Gemeindediakonie, in: Idem (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, unter Mitarbeit v. Erich Brenner u.a., Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 2, Witten 1988, S. 11–54.

¹⁶ „In der damaligen Bewegung sah ich nur Schlechtes und in dem Festhalten am Alten meistens nur Gutes.“ In der Zeit danach vollzog sich ein Wandel seiner politis-

Under the impression of the revolution of 1848/1849 Grafe founded on 19 June 1850 in Wuppertal, in a center of the early industrialization and social upheavals, with like-minded brothers the „Evangelischen Brüderverein“. He wanted to make better the self-alienated citizens. To achieve this result, there was only one tool for him: He wanted to spread the gospel of Jesus Christ for the salvation of sinners. Grafe had previously resigned from his function as a deacon in the reformed Church of Elberfeld. He got annoyed at the lack of discipline. But without Church discipline - according to his understanding - could no true apostolic-Protestant Church exist¹⁷.

In addition to the missionary proclamation of the Gospel, the members of the Evangelical Brothers' Association also celebrated

chen Auffassung. Er zog nun die demokratische Staatsform der Monarchie vor. „Und sollte ich unter den verschiedenen Regierungsformen wählen, so würde ich keine Bedenken tragen, mich für eine Republik, als für die an sich beste, zu erklären; weil sie der persönlichen Entwicklung, zur Bildung tüchtiger Charaktere, am förderlichsten ist, indem ihre Handhabung, wenn solche wirklich ersprießlich sein soll für das Wohl des Landes, schon Charaktere verlangt, die aus dem Volke hervorgegangen und in ihm gebildet, dann auch auf's Volk volksthümlich zurückwirken und dasselbe zur eigenen Bildung soviel besser anspornen können.“ (Tagebucheintrag vom 21. Juni 1852 [Tagebuch 1, S. 158–161]). – Auch in landeskirchlichen Protestantismus bewertete man noch am Ende des 19. Jahrhunderts eine Demokratie, die fühle sie frei kirchliche Entwicklung offensichtlich eine Vorbedingung darstellt, „häufig als Platzhalter einer Anarchie der Werte. Demokratie und Kulturzersetzung wurden in einem Atemzug genannt.“ Der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak stellt in diesem Zusammenhang fest: „Dem deutschen [landeskirchlichen] Protestantismus war seine frühere Dissenskultur verlorengegangen.“ Er begründet diese Feststellung ernüchtert: „Nach der Befriedung der Religionsparteien im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und im Westfälischen Frieden von 1648 ging das protestantische Wissen um die Notwendigkeit des Dissens ... verloren. Der protestantische Konfessionsstaat war ebensowenig tolerant wie der katholische.“ (Kurt Nowak, *Der lange Weg des deutschen Protestantismus in die Demokratie*, in: ders., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär, Konfession und Gesellschaft* 25, Stuttgart 2002, S. [369–378] 377).

¹⁷ Wolfgang Dietrich (Hg.), *Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*, unter Mitarbeit v. Erich Brenner u.a., *Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden* 2, Witten 1988, S. 191f.; bereits im Heidelberger Katechismus von 1563 wurde erklärt, dass solche, „die sich in ihrem Bekenntnis und Leben als Ungläubige und Gottlose erweisen“, nicht zum Abendmahl zugelassen werden dürfen, weil „sonst der Bund Gottes geschmähmt und sein Zorn über die ganze Gemeinde erregt wird.“ (Frage 82, in: *Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe*, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 54). Adolphe Monod war wegen seiner öffentlichen Klarstellung, wer am Abendmahl teilnehmen dürfe, von seinem Amt als reformierter Pastor suspendiert worden. Vgl. seine Predigt: *Qui doit communier? Sermon prêché à Lyon le 20 Mars 1831, Paris-Genf 1831*.

the Lord's Supper together, as they did not want to sit „at the Lord's table“ with people who were evidently not believers. Within this Protestant Brotherhood there were conflicts soon¹⁸.

2.3 The Planting of the first Free evangelical Church in Germany

On November 22, 1854, the „Free Evangelical Church of Elberfeld and Barmen“ was constituted. Grafe had previously drafted a Church constitution. The resignation from the regional Church and the formation of the new community meant for Grafe and the other participants an „act of conscience“, as they formulated in their letter to the Church leaders at November 30, 1854. They mentioned the reasons for their step, that they question the basis of the Protestant Church, according to which „the unbeliever enjoys the same right on the basis of a mass-Confirmation“¹⁹.

They resisted the assumption that they wanted to create a perfectionist Church. But, despite the imperfection, the body of Christ must be represented in such a way that the local Church should be an image of the universal, hidden Church of Jesus Christ, and only those who have heard the word and answered with faith should belong to it. And the faith should come to expression under the action of the Holy Spirit in the lifestyle. In spite of leaving the Reformed Church of Elberfeld, they wanted to prove by action that they intended to maintain in unity with all the members of the body of Christ.

The Geneva „Eglise libre evangelique“ served as a model of building the new Church with name, constitution and creed²⁰.

¹⁸ Da der Schriftführer Carl Brockhaus (1822–1899) sich mehr der exklusivistischen Lehre der Darbysten³⁷ verpflichtet wusste und es zwischen Grafe und dem Baptistenprediger Julius Köbner (1806–1884) zu Differenzen in Bezug auf die Tauflehre kam. Vgl. Vgl. Erich Geldbach, Art. Darby/Darbysten, in: TRE 8(1981) 357–358; Rolf-Edgar Gerlach, *Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder*, Wuppertal 1994; Ruth Baresel, *Julius Köbner – Sein Leben*, Kassel 1930; Wolfgang E. Heinrichs, Art. Köbner, *Julius Johannes Wilhelm*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 4, Herzberg 1992, S. 233–236.

¹⁹ W. Dietrich (Hg.), *Ein Act des Gewissens* 2, S. 215.

²⁰ W. Dietrich (Hg.), *Ein Act des Gewissens* 2, S. 111–123; Wilfrid Haubeck, *Dokumentation 3: Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung*, in: W. Dietrich (Hg.), *Act* (wie Anm. Fehler! Textmarke nicht definiert.), S. (111–136) 111–123; der Bezug Grafes auf den Genfer Bekenntnistext als Vorlage für seinen eigenen ist aus der geringeren Organisationsstufe der Berner oder Lyoner Gemeinden begründet.

The newly formed congregation should be „evangelical“, that means accordance with the gospel in terms of the doctrine of justification and understanding of Church.

Grafe founds an independent congregation in the opposite and in contrast to the Protestant territorial Church, the Baptist Church and the Darbysmus.

Even before the Church planting Grafe longed for keeping unity. So he tried to come to an agreement with the existing Baptist Church in Barmen on the formation of a common Church. But this failed on the baptismal question, since Grafe regarded his infant baptism as a valid baptism. And if one is bound in his conscience to his infant baptism, he should not be compelled to be baptized as an adult. But the Baptists demanded a adult-baptism to become member of their Church²¹.

In contrast to the Darbysmus or the „Christian Assembly“, Grafe emphasized that in a Church, which is organized according to God's will, a constitution and offices (duties or service) were necessary²². He was convinced of the „divine appointment of the elders“. In his opinion, this ministry culminated in all the ministries and ministries of which the New Testament speaks.

The Constitution of the first Free evangelical Church focused on the lokal congregation, which had to judge doctrine and persons in the conduct of the common priesthood of the faithful and make all important decisions.

The Elberfeld-Barmer creed was preceded by John 17 to anchor the unity of Christians in the unity of father and son²³. The creed did not contain any „special doctrines“ and should describe „only the undoubted guideline of the healthy biblical faith“²⁴. It served

²¹ Tagebuch... und Andrea Strübind, Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 12, 2007, S. 241–271.

²² Tagebucheintrag vom 2. April 1858 „Die Dienstverrichtungen in der Gemeinde“. Zur Verfassung siehe: Wolfgang Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, unter Mitarbeit v. Erich Brenner u.a., Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 1, Witten 1988, S. 209–213.

²³ Wilfrid Haubeck, Dokumentation 3, in: Wolfgang Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, unter Mitarbeit v. Erich Brenner u.a., Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 2, Witten 1988, S. 123.

²⁴ Wilfrid Haubeck, Dokumentation 3, in: Wolfgang Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens (wie Anm. 24), S. 114.

to legitimate the new Church against Churches and authorities- It played no role in the further history of the Elberfeld congregation.

Even later congregations of the Federation of Free evangelical Churches acted with written creeds such as Grafe himself. Because of his understanding of unity he demanded the reference to the Scriptures and not to exclusive creeds²⁵.

3. The Unity of the Body of Christ

Of course, we must ask ourselves, how a new Church planting, which separates itself from an existing Church, can represent the unity of the Church? The „Unity of the Children of God“ was nowhere better demonstrated for Grafe than by the celebration of the Lord's Supper. Therefore, there were several guests at the Lord's Supper in the community of Elberfeld-Barmen. It was possible for believers who did not belong to the congregation to attend the Lord's Supper without having to leave their congregation formally.

3.1 The Federation of Free evangelical Churches

Onwards from the beginning in the Free Evangelical Church there has been an ecumenical openness for Christians from other Churches. Grafe and the community also cultivated intense relationships with Christians of other denominations, which were represented in Evangelical Alliance (EA), that was founded in London in 1846.

In 1874 merged 22 congregations together and built the „Federation of the Free Evangelical Churches and Lord's Supper Communities“, the later „Federation of Free evangelical Churches“, as it was called from 1928²⁶. The purpose of this „conference“ was: „The communion of the Lord's Supper-communion to serve one another with the gifts received, to counsel, and to offer a helpful hands....“

²⁵ Grafe übersah freilich, dass Schrift und Bekenntnis auch in der reformierten Kirche seiner Zeit keine getrennten oder gar entgegengesetzten Größen darstellten, sondern mit Prävalenz der Schrift aufeinander bezogen waren. Eine Untersuchung der Bekenntnishermenteutik Grafes, der Bekenntnistexte als statisch missverstehen konnte und ihnen die Dynamik des Geistes entgegengesetzte, liegt bislang nicht vor. Grafe unterschied zwischen nützlichen Bekenntnissen, die einheitsstiftend wirkten (Apostolikum), und schädlichen Bekenntnissen, die trennend wirkten.

²⁶ 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden, Gründungsprotokoll, Faksimile-Druck, ohne Ort und Jahr, Witten 1974.

It was not a matter of exercising domination. On the contrary, it was desired, „that the independence of the individual congregation should be preserved as far as it is possible“²⁷.

The „Guiding Principles“ emphasized that the purpose of the association was „to strengthen one’s faith in the Lord Jesus and love all the children of God“ and „outwardly present“ the inner unity of the Spirit.

This Federation of the Free evangelical Churches is an example of the integration of different theological positions. In the merging sacrament communities these were especially the question of how to practise baptism. In the covenant they came and stayed together²⁸.

3.2 Participation in federal initiatives

The Free Evangelical Churches longed for visible unity. So they were involved in founding confessional confederations. It was not just collaboration at the organizational level, but spiritual communion, prayer meetings, celebrating communal services, and missionary activities.

Thus, the Free evangelical Churches were founding members of the „Christian Singer-Covenant/Christlicher Sängerbund“ in 1879, the „Free Church Sunday School-Covenant/Freikirchlicher Sonntagsschulbund“ in 1891, the „Covenant of Free Church Preachers/Bund freikirchlicher Prediger“ in Berlin 1904, the formation of the „Main-Committee of Protestant Free Churches/Hauptausschuss evangelischer Freikirchen“ in 1916.

An important step towards the practical unity of the Free Churches was the foundation of the „Association of Protestant Free Churches/Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ in 1926. It took place as a reaction of the First World Conference of the Movement for Practical Christianity in Stockholm 1925. Today it comprises twelve member Churches and two guest members²⁹. The Free

²⁷ 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden, Gründungsprotokoll (wie Anm. 27), S. 4.

²⁸ Voigt, Freikirchen (wie Anm. 5), S. 76.

²⁹ Vgl. <http://www.vef.de/mitgliedskirchen>, letzter Zugriff: 30. Oktober 2018. Die Vereinigung evangelischer Freikirchen ist als Zusammenschluss von selbständigen Kirchen die älteste interdenominationalle und ökumenische Vereinigung in Deutschland. In der 1998 verabschiedeten theologischen Präambel wird ein Basiskonsens beschrieben, dem alle Kirchen und Gemeindebünde der VEF zustimmen. Hier wird

Evangelical Churches were also involved as guest members in the formation of the „Working Group of Christian Churches/ Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen e.V.“ in Germany in 1948³⁰.

4. Perspectives

The Free Evangelical Churches understand themselves as part of the worldwide Christ-communion³¹. And their unity is founded in Jesus Christ. It is the goal of the Free evangelical Churches to present this unity within and beyond their own borders.

The german theologian Harding Meyer has seen the goal of ecumenical work as „promoting the fellowship of all who believe in Christ, the unity of Christians“³².

Since even Free evangelical Churches are not content with establishing the unity of Christians in the invisible Church³³, they try

als einend verstanden: der eine Herr (Christusbekenntnis), das eine Wort (Bibel als Lehrautorität), der persönliche glaube, die Gemeinde der Glaubenden, der Auftrag zu Mission und die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn. Bereits der Öffnungszeit der Präambel stellt klar heraus, dass sich die VEF als „Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen“ versteht, die „durch den Herrn Jesus Christus untereinander verbunden sind“. Darum machen die Freikirchen für sich geltend: „bb mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die Errettung der Sünder um Jesu Christi willen Haus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben.“ (Satzung der VEF, § 1: Selbstverständnis; unter www.vef.de/fileadmin/download/VEF_Satzung.pdf); Vgl. Iff, Freikirchen (wie Anm. 3), S. 298f. und Klaus Peter Voß, Die VEF auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft, in: ÖR 49, 2000, S. 79-92: Voß sieht in der Präambel der von 1998 eine wichtige Grundlage für weitere Klärungen zwischen den Mitgliedskirchen der VEF. Dass sie noch weit entfernt seien von dem ökumenischen Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, zeige sich in den Problemen bei Mitgliedschaftswechseln. Die Präambel diene aber auch als Basis für Gespräche mit anderen Kirchen.

³⁰ Voigt, Freikirchen, S. 82-90.

³¹ Vgl. Präambel der Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, verabschiedet auf dem Bundestag des Bundes Freier evangelischer Gemeinden am 21. September 2018 in Siegen-Geisweid.

³² Harding Meyer, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Bensheimer Hefte 78, Göttingen 1996, S. 13.

³³ Begrifflich geht die Unterscheidung von „sichtbarer“ und „unsichtbarer Kirche“ (*ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis*) vermutlich auf Zwingli zurück (Zwingli, *Fidei expositio*, 1531 [*Fidei expositio*, bearbeitet v. Fritz Büsser, Joachim Staedtke, in: Emil Egli u.a. [Hg.], *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Bd. 6.5, Corpus Reformatorum 93, 5, Zürich 1991, S. 108-111]; vgl. Albrecht Ritschl, *Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche* [1859], in: *Idem, Gesammelte Aufsätze*, Freiburg-Leipzig 1893, S. 68f.); vgl. Wilfried Härle, Art. Kirche VII. dogmatisch, in: *Theologische Realenzyklopädie* 18, Berlin-New York 1989, S. 286f. Solche Rede von den beiden Kirchen leistet dem Missverständnis Vorschub, als sei die wahre Kirche eine als bloße

to promote the visible community of believers³⁴. They regard personal faith in Jesus Christ, obedience to the Word and God's will, as a precondition for community membership. This self-image is open to ecumenical partnership³⁵.

Free evangelical Churches see the appropriate way of cooperation, especially in the „Association of Protestant Free Churches (VEF)“ and the „Evangelical Alliance“.

Concerning doctrine they are trying to publicly express matches in order to signal unity, where it exists.

For example, the Free evangelical Churches have largely agreed on understanding the gospel with the Leuenberg Church-Community = Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) in 2009³⁶.

The relationship to the World Council of Churches is distanced at the level of the „Federation of Free evangelical Churches“, which is due to differences in ecclesiology and christology. In addition, Free evangelical Churches miss occasionally in some of the pronouncements of the World Council of Churches a clear orientation towards Jesus Christ and the Scriptures.

However, there are partnerships between employees of the Ecumenical Council of Churches and Professors of the Ewersbach University of Applied Arts within the framework of research projects on ecumenism and knowledge about denominations.

The Free evangelical Churches have started with a creed into life, a creed that began with the ecumenical word of John 17:21. Its founders were aware, that even a Protestant particular Church

Idee existierende Gemeinschaft. Dagegen führte bereits Melanchthon ausdrücklich an (Hans Engelland [Hg.], Melanchthons Werke 2/2, Gütersloh 1953, S. 474f.), die Kirche sei keine *Platonica civitas* (CA VII, 20 Apologie [Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930, Göttingen 1982, S. 238,17–22]). Luther selbst sprach daher lieber von der *ecclesia abscondita* (*De servo arbitrio*, 1525 [WA 18,652,23]), indem er bedachte, dass die Kirche zwar als Glaubensgemeinschaft unsichtbar sei, dass aber freilich an äußeren Zeichen erkennbar wäre, wo die Kirche in der Welt zu finden sei.

³⁴ Vgl. Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen-Anschriften-Texte-Berichte, Ausgabe 2004, Wuppertal 2004, S. 32.

³⁵ Siehe Präambel der Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (wie oben, Anm. 32).

³⁶ „Wir bekräftigen die Aussage über das Evangelium in der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa und stimmen mit dem in der Leuenberger Konkordie (LK 6–13) umrissenen gemeinsamen Verständnis des Evangeliums überein.“ (II. Zum Verständnis des Evangeliums, 1. Grundsätze, 1.1 [Zum Verständnis des Evangeliums, FeG-Text Dezember 2009, Witten 2009, S. 3]).

must continue to pursue the goal of reducing confessional egoisms through prayer, personal encounters, common ministry, and serious theological discourses, and to make visible the unity already existing in Christ „for the sake of the world“. This purpose remains, even though the numerical growth and denominational fragmentation of the one Church of Jesus Christ over the last two centuries make the visible representation of their unity seemingly impossible.

Minjung and State: The Revival of Protestant Christianity in North Korea

JOOSEOP KEUM

World Council of Churches

The issue of church and state takes us to the heart of mission because the Gospel is the good news in every part of human life and society. Throughout the history of the Church in Korea, the issues of church and state, religion and society have been deeply connected to the development of the Korean churches. Indeed, an important factor in Christianity's success in Korea has been its frequent identification with political movements promoting Korean nationalism, independence, democracy, and Korean reunification. Especially in Northern Korea before the division of the peninsula in 1945, and in North Korea after it,¹ the church-state relationship has been one of the crucial issues determining the fate of the churches. It is the purpose of this article to introduce the revival of Protestant Christianity in North Korea in the Communist context, with special reference to issues of church and state.

¹ The terms 'Northern Korea' and 'Southern Korea' will be used as shortened names for 'the northern region of the Korean peninsula' and 'the southern region of the Korean peninsula' before the partition in 1945. The terms 'North Korea' and 'South Korea' will be used where appropriate in place of the official names, 'Democratic People's Republic of Korea' and 'Republic of Korea,' for the period after 1945.

Historical Paradigms of Church and State Relations in North Korea before 1972

The *Minjung*-Centered Oppositional Paradigm

Protestant Christianity was introduced to the Korean peninsula through Manchuria in the late 19 century. It arrived in a northern Korean society that suffered from economic, social and political discrimination, in relation to Southern Korea, at the end of the Chosun Dynasty. Against the traditional caste system of the south-centered Confucianism, northern Protestantism engaged in the enlightenment of social equality among the northern *minjung*.² Northern Protestantism developed the idea of social reformation, which emphasized a republican polity, emphasizing the role of the people against that of the monarch. Translation of the Bible into *Hangul*, the language of *minjung*, gave the *minjung* a new vision of the Kingdom of God, where every human being is equal.

When Korea was colonized by Japan, the exploitation by the Japanese colonial government concentrated on Northern Korea because of its mining industry, and in order to prepare the Japanese invasion of Manchuria. Under these conditions, Protestant Christianity in Northern Korea developed as an important focus of the independence movement, in particular through leading the March First Independence Movement in 1919. Korean nationalism thus became an important characteristic of northern Protestantism. When the Japanese imposed *Shinto* shrine worship³ to suppress the rise of Christian nationalism, the northern Christians strongly resisted, on

² The word "*minjung*" is a Korean pronunciation of two Chinese characters: "*min*" and "*jung*." "*Min*" literally means "the people"; "*jung*" means "the mass." Combining these two words, we get the idea of "the mass of people." Yet "*minjung*" is a more inclusive word than the mass. At the same time, it must be acknowledged that there is no single agreed meaning of *minjung* even among the *minjung* theologians themselves, because *minjung* movements broke out spontaneously in diverse fields. Nevertheless, it is also true that when one looks at its historical origins, a rough, "rule of thumb" definition of the term emerges as follows: "the *minjung* are those who are oppressed politically, exploited economically, alienated socially, and kept uneducated in cultural and intellectual matters."

³ For a general understanding of *Shintoism*, see, W. G. Aston, *Shinto: The Way of the Gods*, London, Longmans, 1905; "The Shinto Shrines: A Problem Confronting the Church", *IRM*, vol. 29, 1940, 161-188; *CTC Bulletin*, vol. 3, No.3, Hong Kong, CCA, 1982.

the grounds that it was an issue of *status confessionis*. By leading the independence movement, northern Protestantism was recognized as a patriotic religion by the northern *minjung*.

Therefore, the church-state relationship in Northern Korea before independence modeled a paradigm of Christian opposition to the state, aimed against both the south-centered Chosun Dynasty and Japanese colonial rule. In the development of this oppositional paradigm, the notion of being the church of the *minjung* was important in Northern Korean Christian self-identity. Northern Protestantism understood both the Chosun monarchy and the Japanese colonial state as tyrannies that oppressed the *minjung*. Therefore, resistance against the state was justified on the grounds of the liberation of the *minjung*. Protestant Christianity in Northern Korea was highly respected by the *minjung* as a patriotic and, indeed, a *minjung* religion. This oppositional paradigm of church-state relations was a major cause of Protestant Christianity's original success in Northern Korea.

The Competitive Oppositional Paradigm

During Japanese rule, both Protestant Christianity and the Communist movement, especially Kim Il-sung's anti-Japanese guerrillas, were centers of the independence struggle in Northern Korea. With liberation in 1945, a new phase began. Northern Protestantism and Communism now encountered each other as ideological rivals in the task of nation building. The Christian attempt to take political hegemony through organizing the first modern political party in Korean history, the Christian Social Democratic Party, was offset by Kim Il-sung and his followers, who established a Communist regime with the support of the Soviet Army. Kim Il-sung invited the Christians to cooperate in national construction through joining a united front. However, the Five Provinces Joint Presbytery (FPJP), which acted provisionally in place of the General Assembly of the Presbyterian Church of Korea in the North, rejected this option, and fell back on the oppositional paradigm of church and state that had prevailed during Japanese rule. The northern Christians argued that Christianity could not co-exist with atheistic Communism. Therefore, the Christians competed for political power through organizing Christian parties and clashed with the Communists over

several political issues, and most notably that of the boycott of the general election.⁴

In this process of political competition and conflict with the Communists, the northern Protestant Christians lost the support of the *minjung*. One of the main reasons behind the competition and conflict was the issue of land reform. The northern Christians rejected the Communist land reform in order to maintain their recently upgraded social status, in which they had risen out of the *minjung* to become part of the elite. As a consequence, the northern *minjung* welcomed the Communist policy of social reform, but did not favor of the northern Christians' attempt to gain political power. Because of the Communist suppression and the disapproval of the *minjung*, the political initiatives of the FPJP finally collapsed. With the outbreak of the Korean War (1950-1953), the majority of northern Protestant Christians evacuated to the South to avoid the discrimination and persecution they expected to experience under Communist rule.

The above oppositional paradigm between the church and the Communist state succeeded the traditional paradigm of opposition between church and state before liberation. However, the position of the church altered after liberation, by the fact that it lost the support of the *minjung*-axis. From this we can conclude that in the development of an opposition paradigm against state, the support of the *minjung* is a crucial factor. Without it, Christianity could not succeed in North Korea.

The Diplomatic Cooperative Paradigm

With the establishment of the North Korean state in 1945, a cooperative paradigm developed between the leaders of the North Korean Christian Association (NKCA)⁵ and the new Communist government emerged. The NKCA recognized that the Communist social reform was necessary in North Korea. Therefore, they supported the Kim Il-sung regime, and participated in the United Front of North Korea. The NKCA and the Communist regime thus developed a cooperative paradigm of church-state relations.

⁴ See, Jooseop Keum, "Remnants and Renewal: A History of Protestant Christianity in North Korea, with Special Reference to Issues of Church and State, 1945-1994, PhD Thesis, University of Edinburgh, 1992, 116-128.

⁵ Concerning the NKCA, see, *Ibid.*, 140-149.

Although this Christian group was a minority within the northern churches, it held ecclesiastical power with and through Communist support. The NKCA leaders introduced a radical renewal program to root northern Protestantism in the Communist soil. However, this process of renewal was largely dependent on the support they received from the Communist state, and was carried out through a top-down method. The theological justification or basis for this approach was very weak, and in any case deficient. When the Korean War broke out, the NKCA leaders continued their cooperative paradigm by supporting the Communist cause against the UN "Police Action,"⁶ which carried the support of the WCC and western churches. However, their cooperation resulted in failure because the majority of northern Christians, including many leaders of NKCA, fled to the South during the war.

Thus, just as the FPJP's opposition to the Communist government lost the support of the northern *minjung*, so too the cooperation paradigm of the NKCA failed to find support among the grass-roots Christians in North Korea. Although the NKCA supported the land reform, and declared its intention to work for the *minjung*, most of its activities were actually concentrated on securing ecclesiastical power through a bureaucratic approach to the Communist state. While the FPJP aimed at obtaining the secular political power through competing with the Communists, the NKCA aimed at the same thing through diplomatic cooperation with the Communist leaders. Both eventually failed.

The original intention of the NKCA was to renew the church-state relationship through rooting northern Protestantism in the Communist soil. Although the NKCA aimed to be a church for the *minjung* in theory, in practice, its activity was focused on diplomatic cooperation with the Communists. The NKCA failed to achieve an

⁶ The UN's intervention in the Korean War was the first military action in her history. From the beginning of the War, the US had participated. However, President Truman sent American air and naval power to Korea "without congressional approval." The lack of such approval meant that Truman could not call for general mobilization. Therefore, he brought the issue to the UN, to cover the shortage of ground soldiers. Truman called his intervention in Korea a "police action" so that he would not have to get a declaration of war. According to B. Cumings, this "police action" inaugurated the pattern for subsequent conflicts in Vietnam and Persian Gulf, in which wars were declared by executive decision rather than through proper constitutional procedure. B. Cumings, *Korea's Place in the Sun*, New York, W. W. Norton, 1997, 265.

authentic renewal of the northern churches because it attempted to achieve the renewal simply through bureaucratic changes.

Although by 1949 the NKCA had become the only representative Protestant organization in North Korea, it paid the price for its uncritical cooperation with the government. The NKCA became a sort of religious spokesman for the Kim Il-sung regime. The diplomatic cooperative paradigm of the NKCA resulted in a dependency of the church-axis on the state-axis at the expense of the *minjung*-axis. Its uncritical cooperation with the secular state also brought about an identity crisis in the NKCA in regard to public issues.

The Paradigm of Catacomb

After the Korean War, only one fourth of Protestant Christians and a few NKCA pastors remained in North Korea. However, they were not able to reconstruct their churches because of the social antipathy toward the Christians, the great majority of whom had supported the enemy during the war. In this context, the remnant Christians (who were not part of the NKCA) again collectively boycotted the general election, as an action aimed against the Kim Il-sung regime in 1958. This boycott brought about a severe "Anti-Religious Campaign" by the Communists. The Communist state legalized a policy of social discrimination against the Christians. Anti-Communist underground Christian leaders were executed, and anti-Christian propaganda and slogans were displayed across North Korea. Because of the NKCA's concentration on a bureaucratic approach, it was not able to provide a theological justification for the continued existence of Christianity in North Korean Communist society.

Consequently, the remnant Christians were in difficulty to openly enjoy religious life after 1958. The state-axis absolutely overwhelmed the church-axis, and did not allow any religious freedom. This paradigm of church-state relations was similar to the paradigm of the Catacombs in Rome during the Neronian persecution.

The discrimination and persecution practiced against Christians in North Korea from 1958-1972 points to the failure of the former church-state relationships, developed by the NKCA and the FPJP. Both the competitive oppositional paradigm of the FPJP and the diplomatic cooperative paradigm of the NKCA had ignored the axis of

the *minjung*. Therefore, when the Communist state introduced its hostile ideological attack on northern Protestantism, the remnant Christians were neither able to justify their Christian existence in the North Korean Communist society, nor able to receive any support and sympathy from the *minjung*. This taught northern Protestantism an important lesson: a diplomatic rapprochement with the state was clearly not enough to secure the survival of the church; rather it had to be a church “with” and “for” the *minjung*. Furthermore, it would have to articulate a theological understanding of the significance of Christian churches in a Communist society.

The Revival of Christianity in North Korea since 1972

The Context of Revival

The post-1972 period can be characterized as a politically stabilized, or static era in North Korea. During the 1950s, Kim had faced serious internal political challenges from his Communist rivals. In the 1960s, there was an external crisis, the Sino-Soviet Dispute, which threatened his leadership. In this context, the year of 1972 was a very important turning point in not only the ecclesiastical but also the political history of North Korea. In that year, Kim Il-sung succeeded in rewriting the constitution and was elected president of the republic.⁷ In contrast to previous general elections, there was neither a Christian boycott, nor factionary resistance nor foreign influence. The political stability which then followed in North Korea was an important aspect of the context in which Protestant Christianity revived. In this atmosphere, the Communists no longer regarded the Christians as a possible political threat.

In the 1970s, there began to be definite signs of a realignment in the old East-West confrontation. There was a Sino-American rapprochement and the Soviet-Japanese and Sino-Japanese peace treaties were concluded. It was in 1972 that all these dramatic changes became historical realities. The Cold War climate that had created the division of the Korean peninsula was changing. Both North and

⁷ Kim was the premier of the cabinet before 1972. Concerning the political development in North Korea in this period, see, V. Mikheev, “Politics and Ideology in the Post-Cold War Era”, in Han S. Park ed., *North Korea: Ideology, Politics, Economy*, Simon & Schuster, 1996, 87-104.

South Korea were forced to readjust their position to cope with the new developments. A series of reunification talks between two Koreas undertaken and lasted until 1975.⁸

For the northern churches, the North-South dialogue, while it lasted, created a new opportunity for revival. On account of it, North Korean society was exposed to the South and outside. Often, during the dialogue, North Korea was questioned as to whether there was religious freedom. This question was posed in such a way that it focused on the presence of Christians and existence of churches in North Korea. It must have caused some embarrassment to North Korean Communist officials, who claimed the superiority of their political system over that of the South. Through the dialogue the North Korean Communists also began to learn about the Christian struggle for democracy and support for the *minjung* in the South. Until then, for the Communists in the North, the image they had of Christianity was only as an "American imperialistic religion." However, the *minjung* theology of the southern churches gave them a different picture. It was an extraordinary experience for them, which forced them to reconsider their understanding of Christianity. Consequently, for the first time, Kim Il-sung made an open address in 1973, in which he recognized that "Christianity has some resources for the liberation of *minjung*."⁹

The New Platform

In this context, in 1972, the central committee of the Korean Christian Federation (KCF, the former NKCA) gathered together to discuss the revival of the churches in North Korea, and adopted what it called a "new platform" for this purpose. Firstly, the KCF declared that Christianity is a patriotic religion of North Korea. The KCF declared that the Christians fully supported their government, and would cooperate with its policy:

With patriotism, we will make efforts for the prosperity of the country upholding the constitution and policy of the Republic government.¹⁰

⁸ See, Republic of Korea, National Unification Board, *South-North Dialogue in Korea*, No. 54, Seoul, 1992.

⁹ KWP, *Chosun Joongang Nyungam*, (The Yearbook of North Korea), Pyongyang, KWP Press, 1974, 261.

¹⁰ *The Platform of the Korean Christian Federation*, 1972, Article 1.

It is understandable that the new platform thus starts by expressing strong support for the state. The KCF needed to reassure the government because of the history of opposition between the church and the state in North Korea. The revival of the churches was not aimed against the government, and would not threaten its authority. This was not merely political lip service paid to the Communist government. Rather, Protestant Christianity was genuinely trying to root itself among the North Korean people as a patriotic religion, and shed its image of being a tool of "American imperialism."

Secondly, the KCF explained further some of the ways in which the revival would benefit North Korean society:

We will strive to eliminate all sorts of discrimination based on gender, nation, religion, property and class, and to establish a free, equal society founded on the spirit of Christian Charity.¹¹

The second article indicated that the revived church would not work only for the Christians. Rather, it promised that the Christians would contribute to the wider community.

Then thirdly, the KCF expressed its ecclesiastical concerns:

The KCF will work to defend the freedom of faith and religious life for the development of Christianity in North Korea, including work for evangelism, and the rights and demands of the Christians.¹²

Although the internal concerns of the KCF, the actual revival and spread of Christianity comes thirdly, this was nevertheless a powerful declaration, demanding religious freedom in North Korea. It also shows great confidence in the solid faith of the remnant Christians.

As a matter of fact, the revised constitution ensured the freedom of religion, in its article 54. However, at the same time, it also guaranteed what it called "the freedom of anti-religious propaganda."¹³ Article three of the platform of the KCF was a strong request to the government to realize the spirit of the constitution, and not to apply it only one-sidedly. The KCF tried to confirm that the free-

¹¹ *Ibid.*, Article 2.

¹² *Ibid.*, Article 3.

¹³ *The Socialist Constitution*, Article 54.

dom of faith in the new constitution specially included the freedom of evangelism. This can even be interpreted as an indirect criticism of the “freedom of anti-religious propaganda,” which was a left-over from the Anti-Religious Campaign, which had been used to restrict and suppress evangelism. The KCF understood the freedom to evangelize as an essential aspect of the freedom of religion.

The House Churches

In addition to the new platform, in the same year (1972) the revived central committee of the KCF decided to reopen the seminary, register individual Christians and reconstruct the ecclesiastical order of the KCF. This was to be an institutional revival of the northern Protestantism. However, behind it, there was also the revival of the house churches, which is most significant from the perspective of *minjung* because the grassroots Christians were the people who originally developed the house church tradition in North Korea. They preserved their faith communities underground, in spite of persecution, from 1958-1972. Even after 1972, they have revived and strengthened their communities by their own initiative. This characteristic allows us to define the house churches as the *minjung* Christian community in North Korea.

In 1972, when the Anti-Religious Campaign finally disappeared, the KCF did not have exact statistics of how many Christians remained in North Korea. Therefore, surveying the remnant Christians, and registering them with the KCF, was an important task for the KCF to undertake, as they set about reconstructing ecclesiastical order.

Table) Distribution of Membership of the KCF, 1984-2002 ¹⁴

Year	1984	1988	1996	2000	2002
Membership	5,000	10,000	12,000	12,343	13,043

¹⁴ The statistics of 1984 are from J. Moyer et al., “Visit of a Delegation to the D.P.R.K. from May 24 to June 10, 1984”, Lutheran World Federation, 4; 1988 from T. M. Brown, “Trip Report: East Asia, October 27-November 28, 1988”, Asia/Pacific Desk, Anglican Church of Canada, 20th February 1989, 7; 1996 from K. Park, “North Korea-Background of the Churches” WCC Memorandum, 25th June 1996, 1; 2000 from Y. Kang, “Keynote Speech”, The Seventh Korean Christian Conference for Peaceful Reunification of Fatherland, 13th December 2000, Fukuoka, Manuscript, 4; 2002 from Young-sup Kang, “Keynote Speech”, The Eighth Korean Christian Conference for Peaceful Reunification of Fatherland, 23rd June 2002, Tozanso, Unpublished Paper, 3.

The statistics given above for 1984, 1988, and 1996 are approximate number for the membership of the KCF. Only more recently, did the KCF announce the exact numbers of its membership. Although the figures were approximate, it seems that the membership was doubled in the four years from 1984-1988, and increased by about 300 members annually from 1988-1996.

By 1984, the KCF had finished surveying the situation of house churches across North Korea. There were about 500 house churches, and each church had about ten members. The average age of the Christians was fifty-five years old, and 70% of them were women.¹⁵ It is certain that the majority of the churches had joined the KCF by 1984. In other words, by 1984, the house churches and the KCF seem to have reached a situation of mutual trust. Recently, in 2002, the KCF has launched an evangelism campaign, aiming to increase membership to 14,000 by 2004.¹⁶ It is certain that one of the characteristics of Protestant Christianity in North Korea is its strong interest in evangelism, in accordance with the evangelistic tradition of Korean Christianity.

The house church is a unique ecclesiological form of Protestant Christianity in North Korea. It may be described as a small congregational community under lay leadership. At first, the remnant Christians started to organize house groups in the disaster of the Korean War. The Christians met in the houses of lay leaders to carry on their religious life because their pastors had evacuated to the South. During the Anti-Religious Campaign period, the state officially abolished the house communities, but many continued to exist underground. In this context, the church had to be organized as a small and lay-centered secret faith community for survival. This small and secret lay-centered congregational model of house church, under persecution, is similar to the ecclesiastical form of the First Church, during the early centuries.

However, in 1988, there was a new phenomenon in the house church tradition in North Korea. From 1972 onwards, the underground house groups had been coming out into the open, and registering with the KCF. With the reopening of the seminary, the house groups began to be developed as house churches, where ordained

¹⁵ NCCUSA, *op cit*, 9.

¹⁶ Young-sup Kang, *op cit*.

ministers would proclaim the Word of God and celebrate the sacraments. Remarkably, in 1988, the Bongsu Church was built in Pyongyang, and has now 450 members. The Chilgol Church was built in 1991 in memory of deacon Kang Ban-suk, the mother of Kim Il-sung, and has now 150 members. The two churches absorbed more than half of the 50 house churches in Pyongyang. From 1988, a new congregational model began to emerge in North Korea, and was evident in the Bongsu Church and the Chilgol Church. As in the South Korean Church, senior and associate pastors were appointed, elders were elected, choirs were organized, and the church buildings were beautifully decorated by the Christians of the two churches who belonged to the urban elite.

The KCF, which took the initiative in constructing these two churches, said them as a symbol of the revival of Protestant Christianity in North Korea. Indeed, it was an historic event in the history of the North Korean church. The Christians were proud of what they had finally achieved. However, when the KCF encouraged by these successes, tried to build another church in Hamhung, the house churches there rejected it. Although the establishment of two organized churches in the capital city was highly impressive for the grassroots Christians in Hamhung, they preferred the atmosphere and fellowship of their house churches. As a matter of fact, this rejection was predicted when some former house church Christians criticized the atmosphere of the Bongsu Church. E. Weingartner notes that during his days in the Bongsu Church, about twenty former Nakrang House Church members returned to their house church.¹⁷

They soon found that it felt uncomfortable in such a large setting. There were many people in the congregation whom they did not know. It seemed impersonal. After the service people simply returned to their homes. They did not have any chance to stay and mingle. They missed the quiet of their meetings, the comfort of communing with those whom they trusted. They missed having snacks and drinks and visiting with each other after worship. Eventually, they left Bongsu and reassembled their small house church.¹⁸

¹⁷ Interview with Erich Weingartner, 12th April 2001, North Bay, Canada.

¹⁸ E. Weingartner, "God Leaves No One Without Hope", Unpublished Paper, 25th March 2001, 4-5.

This indicates the reason why the house churches do not hurry to construct church buildings and big congregations. Indeed, the 511 house churches¹⁹ which overcame “the fire-kiln of suffering” have mostly developed as a distinct ecclesiological structure in North Korea, which preserves close fellowship between believers.

The Reopening of Pyongyang Theological Seminary

The revival of Protestant Christianity in North Korea began with the restarting of theological education. From the Korean War until 1972, there had been no theological education in North Korea. Therefore, for the KCF, the training of new pastors was the most urgent priority for the revival. Just as the Anti-Religious Campaign was an external challenge for the Christians, so too the lack of pastors was a serious internal crisis for the KCF. Although there were lay leaders, preaching and sacraments were rare and very restricted in house churches. Communion was usually held only twice a year, at Easter and Christmas, conducted by circulating pastors. On these occasions several local congregations would come together.²⁰ However, even this was limited to the house churches in larger cities. In this context, the priority of the reopened the Pyongyang Theological Seminary²¹ was to train pastors. The seminary offers a three-years course of Bachelor of Divinity. Most students have degrees in other subjects before entering their theological training.²² In every three-year, from ten to fifteen new students are enrolled, a new group of students entering when the previous group graduates.²³

The reopening of the seminary fundamentally changed the life of the house churches in North Korea. With the appointment of ordained pastors, the house churches became more stable and active.

¹⁹ The statistics are taken from Young-sup Kang, *op cit*, 3.

²⁰ NCCUSA, “Confidential Report of the NCCCUSA Official Delegation Visit to North Korea”, 19th June-2nd July 1987, 8.

²¹ The Pyongyang Theological Seminary was opened in 1901 by Samuel Moffet. It was abolished by the Japanese in 1938 because the professors and students opposed *Shinto* shrine worship. With liberation, it reopened in 1945. However, with the outbreak of the Korean War, it was closed again.

²² For example, according to Bong-il Paik, all but two of his ten classmates, who graduated in 1995, had university degrees before getting into theological education. Interview with Bong-il Paik, 5th April 2001, Pyongyang.

²³ Kyung-seo Park, “North Korea-Background of the Churches,” WCC Memorandum, 25th June 1996.

When the seminary reopened, only ten pastors were left, but as a result of restarting theological education, house churches had more opportunity of having ordained pastors to minister to them. By 1989, thirty-seven graduates from the seminary had been ordained, and served in house churches.²⁴ By 1995, seventy students had graduated from the seminary. According to the report from the KCF to the WCC, fifty-two had been ordained and the others were having pastoral training in their placement in 1997.²⁵ In this period, the number of Protestant Christians in North Korea doubled. According to Bong-il Paik, the graduates prefer to work in house churches rather than KCF offices because of the “atmosphere of fellowship in house churches, and their evangelistic zeal.”²⁶

It seems that the training is similar to what used to be given in the old seminary in missionary times as well, sometimes without much change. For example, according to Insik Kim, Rev. Deuk-ryong Kim, who taught Homiletics, used his notes, which he had taken in the class of Homiletics given by Allen Clark by the end of the 1930s.²⁷ When E. Weingartner asked about the textbooks, Ki-jun Koh, answered, “We use old books that have survived from old seminaries.”

The KCF has often expressed strong political opinions against “US imperialism” and the “military dictatorship of South Korea.” In this respect, it sounds as if the theology of the seminary could be radical and political. However, although the KCF has an interest in political issues, that does not mean that the theology of the seminary is radical. On the contrary, most specialists on Christianity in North Korea agree that the theological education of the seminary is quite conservative.²⁸ According to Dong-kun Hong, who was a part-time lecturer at the seminary, “theological education of the Pyongyang Theological Seminary preserves the conservative Kore-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ “From the Central Committee of KCF to the Asia Desk of WCC”, June 1997.

²⁶ Interview with Bong-il Paik, 5th April 2001, Pyongyang.

²⁷ Interview with Rev. Dr. Insik Kim, 13th December 2000, Fukuoka, Japan.

²⁸ The author asked same question on the theological characteristics of the seminary to eight

specialists, Prof. Kyung-seo Park, Rev. Young-il Kang, Rev. Dr. Insik Kim, Prof. Syngman Rhee, Rev. Dwain Epps, Rev. Dr. Seong-won Park, Mr. Eric Weingartner and Rev. Dr. Dong-kun Hong. All interviewees point out the conservative nature of its theology.

an Presbyterian tradition, which was influenced by the American missionaries."²⁹

Indeed, the theological development of the seminary had been held back, ever since its abolition in 1938. After eight years of non-existence (1938-1945), the seminary reopened for five years (1945-1950), but it closed its doors again for another twenty-two years (1950-1972). In this circumstance, it was difficult for the seminary to develop its own theology. Furthermore, the staff members of the reopened seminary were drawn from among ten surviving pastors, who were educated before 1950. What they taught was based on their own conservative theology, in which they had been trained by the American missionaries. The theological education in North Korea is still fairly basic. It is not yet equipped to train people as independent researchers. Rather, its main target is ministerial formation, the training of pastors. For the development of North Korean theology, the KCF must consider how to upgrade the quality of its seminary. However, since the reopening, the Pyongyang Theological Seminary has been the backbone of the revival of Protestant Christianity, by training and providing pastors.

Publication of Bible and Hymnbook

When the KCF was studying the situation of house churches, it discovered another urgent demand of the remnant Christians. The Christians were eager to have a new Bible and hymnbook. The Bible and hymnbook had not been printed since the liberation in North Korea. Therefore, the language used was not appropriate in modern Korean. Moreover, even this old version of Bible was not sufficient for the Christians because only a few copies had survived during the Anti-Religious Campaign. Suk-jung Song states his experience in 1982 as follows:

During the worship, we carefully watched the Bible and hymnbook of the members. The covers of most of them were worn out...Some had hand-copied Bibles. However, there were colorful underlinings. They might read several

²⁹ Interview with Rev. Dr. Dong-kun Hong, 13th April 2001, Los Angeles. Hong visited North Korea for six months every year from 1989-2001 from USA to lecture at the Kim Il Sung University and Pyongyang Theological Seminary. He passed away on 11th November 2001 in Pyongyang during his visit for the lectureship.

times whole pages of Bible. After the worship, I heard that some hid their Bible in a vat (for *Kimchi*), and used to read it only in the night.³⁰

In response to this, the KCF prepared the publication of a new Korean Bible and hymnbook, from the mid-1970s on. The New Testament was published in 1983 and the Old Testament in 1984. In 1984, the complete Bible was brought out and the KCF printed 10,000 copies of it. They also printed 10,000 copies of the new hymnbooks. However, by 1987, none of them were left. The number of Protestant Christians had already reached 10,000. The KCF therefore reprinted the Bible and the hymnbook in 1990.³¹

At first, the KCF had intended to bring out an entirely new translation, but the leaders soon realized that this would be over ambitious. Therefore, the written Korean of the Bible was modernized, and partly revised through a comparative reading with Hebrew and English Bibles. However, Ki-jun Koh frankly said that many preferred the United Korean Bible, which was jointly translated and published by the Protestant and Roman Catholic churches in South Korea, in 1977.³² In the preface to the hymnbook, the KCF said the "hymns are taken from the *New Hymnbook*, Department of Education, PCK, 1939, with modernized words."³³ The hymnbooks in 1990 were printed at the Amity Printing Company in Nanjing, with the support of the United Bible Society.³⁴

In addition to the reopening of the seminary, the publication of the new Bible and hymnbook were events of symbolic importance for the revival. The Christians donated 2% of their monthly income to the KCF for the publication, during this period.³⁵ Now, the Christians, who had hidden the Bible in *Kimchi* pots, were free to read the Bible and sing hymns openly. Every Christians was at last able to have a copy of the Bible and hymnbook for themselves. On every

³⁰ Suk-jung Song, "What I Saw and What I Heard", in Eun-sik Yang ed., *Bundaneul Tuieonumeo*, (Across the Division), Seoul, Jungwonmunhwa, 1988, 222.

³¹ Jung-hyun Paik, *Bukhanedo Kyohoegea Itnayo?* (Are There Christian Churches in North Korea?), Seoul, Kookminilbosa, 1998, 121.

³² *Ibid.*, 120.

³³ *Chasongga*, (Hymnbook), Pyongyang, KCF, 1984, 2.

³⁴ Jung-hyun Paik, *op cit.*, 123-124.

³⁵ NCCCUSA, "Confidential Report of the NCCCUSA Official Delegation Visit to North and South Korea, 19 June - 2July 1987," 21.

Sunday, they rejoiced and worshiped in house churches with their new Bible and hymnbook.

International Ecumenical Relationships

As J. Hormadka predicted when the WCC Toronto Statement, which supported the UN Police Action in Korea, was issued, the ecumenical relationship between the North Korean church and the WCC had been closed since the Korean War.³⁶ The international ecumenical relationships of the KCF were frustrated by the policies of the Cold War. Especially during the Anti-Religious Campaign period, the North Korean church was completely isolated from the world Christian community. However, the revival of Protestant Christianity in North Korea brought the revival of its international ecumenical fellowship as well.

During the 1970s, the KCF still did not have full confidence in the WCC because of the WCC's earlier support for the police action during the Korean War. Instead, the KCF preferred to participate actively in an organization called the Christian Peace Conference (CPC). However, the CPC played a role of reconciliation between the KCF and the WCC. The CPC leaders informed the KCF of the changes that had taken place in the WCC after the rise of the notion of the social gospel at the 1968 Uppsala Assembly, and encouraged the KCF to take more interest in the WCC.

In 1981, the KCF then sent a letter to the WCC, and asked for information on membership of the WCC.³⁷ Heung-soo Kim claims that this application was rejected by the central committee of the WCC because the WCC had no confidence in the existence of Christians in North Korea, and also had some doubts about the political purpose of the application.³⁸ However, WCC did not reject the KCF, but explored new possibilities of establishing a relationship. Two executive secretaries of the International Affairs (CCIA), E. Weingartner and V. Hsu, secretly visited the KCF, and suggested a direct meeting between the northern and southern Christians for reconciliation. They came back with news of active Christian life in house churches in North Korea. Furthermore, the KCF accepted

³⁶ "From Hromádka to Visser't Hooft", 30th November 1950.

³⁷ "From Sung-ryul Kim to WCC", January, 1981.

³⁸ Heung-soo Kim, *A History of the Churches in North Korea After Liberation*, 6.

the WCC's invitation to meet the church leaders from South Korea at the CCIA conference on Peace and Justice in North-East Asia, 29th October-3rd November, Tozanso, Japan, which was especially organized to discuss the issue of Korean reunification.³⁹

The Tozanso conference made a historic resolution on Korea, the so-called Tozanso Process, which it recommended to the global ecumenical family:

8.2.1. The WCC be asked to explore, in collaboration with CCA, the possibility of developing relationships with churches, Christians and others in North Korea, through visits and forms of contact.

8.2.2. The WCC, in collaboration with CCA, should seek to facilitate opportunities where it would be possible for Christians from both North and South Korea to meet in dialogue.

8.2.3. The churches be encouraged to share with the WCC and the CCA plans for contacts with and results of visit to North Korea.⁴⁰

An official resolution had now been established allowing and encouraging the WCC to develop its relationship with the KCF. In 1985, the first official visit from the WCC to North Korea was carried on from 10th-19th November.⁴¹ Since the Tozanso conference, North Korean church has participated in the global ecumenical movement. On the other hand, the international ecumenical fellowship also contributed to the revival of the KCF.

The Christian-Jucheian Dialogue

Juche is the word that sums up the political thought of Kim Il-sung. As a system of values, *Juche* is commonly translated as "self-reliance." This notion has become the blueprint of North Korean society and the central guidance for policies. It has evolved

³⁹ Concerning the Tozanso meeting, see, CCIA ed, *Peace and Justice in North East Asia: Prospects for Peaceful Resolution of Conflict*, Geneva, WCC-CCIA, 1985; E. Weingartner, "The Tozanso Process: An Ecumenical contribution to the Struggle for Peace and Justice in North-East Asia", *Peace And Reunification of Korea*, Geneva, WCC-CCIA, 1990, 12-28.

⁴⁰ "Findings and Recommendations", CCIA/WCC Consultation on Peace and Justice in North East Asia, 29th October-2nd November 1984, Tozanso, Japan.

⁴¹ E. Weingartner, *op cit*, 17.

through various phases ranging from a mere political slogan to a comprehensive *Weltanschauung*. In his own explanation of the idea, Kim Il-sung said that the basis of *Juche* is “man is master of nature and society, and the main factor that decides all matters.”⁴² The master of socialist construction is the masses, and the power to effect revolution and construction rests with the people. The master of one’s fate is oneself, and power to control one’s fate rests with oneself.⁴³ As such, man should not be subjected to enslavement of any kind, whether it is caused by economic poverty, political subjugation, or military domination on the part of other human beings. Therefore, *Juche*’s self-reliance has been interpreted as meaning a human-centered world-view.

While being an ideology that proclaimed itself to be essentially socialist and Marxist, *Juche* in fact stands in defiance of material determinism of history. The Marxist premise of economic or material structure as the substructure upon which all superstructures are founded is unequivocally rejected. Instead, in the *Juche* ideology, it is the spiritual consciousness that determines the course of history and it alone underlies all other structures.⁴⁴ In fact, *Juche*’s fundamental deviation from Marxism begins at this point.⁴⁵

The *Juche* Idea also suggests the practical guiding principles to be taken in regard to revolution and construction: *Juche* (self-reliance) in ideology, *Chaju* (self-independence) in politics, *Charip* (self-sustenance) in economy, and *Chawi* (self-defense) in military matters.⁴⁶ These four slogans which North Korea used for developing an indigenous Communism was a remarkable attempt at self-reliance within the Communist bloc. In Marx’s *Manifesto of the Communist Party*, “workers have no nation of their own.” However, in

⁴² Kim Il-sung Works, Pyongyang, Foreign languages Publishing House, vol. 27, 491.

⁴³ Concerning the *Juche* Idea, see, Kim Il-sung, *Juche sasang e daehayeo*, (On the Idea of *Juche*), Pyongyang, KWP Press, 1977; Kim Il-sung, *Uri hyukmyung esoeui Juche e daehayeo*, (On the *Juche* in Our Revolution), Pyongyang, KWP Press, 1970; Academy of Social Sciences ed, *Hyukmyung kwa kunsule kwanhan Kim Il Sung Donjiewi Sasang kwa keu widaehan seanghwallyuk*, (The Thought of Comrade Kim Il-sung on Revolution and Construction and Its Great Strength), Pyongyang, Sahoe Kwahakwon Chulpansa, 1969; Kim Jong-il, *On the Juche Idea*, Pyongyang, Foreign Languages Publishing House, 1982.

⁴⁴ Kim Jong-il, *op cit*, 9-10.

⁴⁵ See, J. Keum, *op cit*, 293-291.

⁴⁶ See, *Exposition of the Juche Idea*, 99-124.

the *Juche* Idea, the concept of nationalism was given a positive interpretation, and integrated into the process of the socialist revolution then presumed to be taking place in the third world countries. The *Juche* idea critically states that imperialism is possible even within the Communist bloc, and can be practiced by the Communist super powers. In the *Juche* idea, national independence is not a sub-task of the Communist revolution, but it has an equal importance with the Communist revolution, especially in the Third World context. This is a crucial difference compared to orthodox Marxism.⁴⁷ The nationalistic characteristic of the *Juche* Idea rooted well in the soil of North Korea, because of the northerners' historical experience of being subjected to discrimination.

Rev. Ki-jun Koh was the first to suggest a Christian-*Juche*an dialogue, in his paper "Socialism and Christianity in North Korea."⁴⁸ As soon as he was elected as the general secretary of KCF in 1981, he proposed the dialogue as a new policy of the KCF. Koh examined why and how the Christians and the socialists were now able to live together without a conflict between the two belief-systems, a situation that was very different from previous experience. He believed that the answer of this question would clarify the theological identity of revived Christianity in North Korea. He also asked: "Is it possible for the Christians and the *Jucheans* to cooperate together in the construction of socialist country, and for the reunification of fatherland?" and on the presumption that the answer to this question would be affirmative, "Where is the rationale for this cooperation?"⁴⁹ These were the theological questions that revived North Korean Christianity needed to answer, yet they were remarkable. While the churches had reopened since 1972, nobody had tried to interpret their experiences before Koh. Responding to the Koh's proposal, the Institute for the *Juche* Idea in Pyongyang and some Korean theologians living abroad decided to open a dialogue with

⁴⁷ In the European context, nationalism has been considered as a negative ideology. However, in the Asian context, where most countries experienced colonialism, nationalism has been positively interpreted in relation to national liberation movements.

⁴⁸ Later, this paper was published in South Korea. Dong-kun Hong ed., *Vienna eso Frankfurt kkaji: Buk kwa Haewoi Dongpo, Kidokja kaneui Tongil Daehwa 10 Nyun Hoego*, (From Vienna to Frankfurt: A Memory of Ten Years of Reunification Talks between the North Korean Christians and the Korean Christian Diaspora), Seoul, Hyungsangsa, 1994, 135-143.

⁴⁹ *Ibid.*, 140.

the KCF. A consultation process of the Christian-*Juche*an dialogue was launched and consultations were held annually from 1981-1991 and a number of scholars participated.

Throughout the dialogue, the issue of *juche* and *minjung* was one of the most important agenda for discussion. Although one of these systems is a theology, which developed within the climate of the suffering *minjung* during the military dictatorships in South Korea in the 1970s, while the other is a political ideology, which developed within the circumstance of the reconstruction of North Korea after the Korean War and emphasized political independence against China and the Soviet Union during the 1950s, both begin their theological and philosophical argument with the issue of historical subjectivity. The first principle of the *Juche* idea is that "man is the subject of history."⁵⁰ On the other hand, the first theological theme of *minjung* theology is "the *minjung* as subject of history."⁵¹

This is not a coincidental conjunction but, in both instances, the result of indigenization of foreign ideas. The *Juche* idea should be seen as indigenous Korean Communism, and *minjung* theology as indigenous Korean liberation theology. Both are strongly rooted in traditional Korean philosophies. One of the characteristics of traditional religion and philosophy in Korea is humanism. The two influential modern Korean beliefs, the *Juche* idea and *minjung* theology, do not stand apart from this strong, humanistic tradition of the Korean ethos. Both have links with the traditional humanism of Korean thought through declaring that "man," or the "*minjung*" are the subject of history. This is a highly important reference point for the dialogue between the *Juche* idea and *minjung* theology, because both have a similarity in their methodology of indigenization as well in their as human-centered approach to history. Both beliefs link up with the traditional Korean concern for the people who suffer. This "common ground" is a remarkable basis for the Christian-*Juche*an dialogue and for working together for the suffering *minjung*.

As a result of the ten years consultation process, the most dramatic change in the official *Juche*an understanding of Christianity was in the amendment of the article on religion in the constitution. Article 54 of *The Socialist Constitution* in 1972 had said: "Citizens

⁵⁰ Kim Il-sung *Works*, Pyongyang, Foreign languages Publishing House, vol. 27, 491.

⁵¹ Yong-bock Kim, *Messiah and Minjung: Christ's Solidarity with the People for New Life*, 5.

have freedom of religious belief and freedom of anti-religious propaganda.” However, the reference to the “freedom of anti-religious propaganda” was completely deleted in the *Kim Il Sung Constitution* in 1992. Compared the still existing Article 46 of the Chinese Constitution, which talks about “the citizen’s right to enjoy freedom not to believe in religion,”⁵² the complete deletion of the “freedom of anti-religious propaganda” in North Korea was a remarkable change of religious policy. It is certain that the Christian-Juchean dialogue had influenced the above changes.

The *Minjung*-Centered Cooperative Paradigm

While the former cooperation paradigm practiced by the NKCA and the KWP had merely been a diplomatic one, the new revived cooperative paradigm was based on mutual understanding through theological and ethical dialogue. The point of convergence between the two different systems of thought was the similarity of their understanding of the *minjung* as the subject of history. This similarity has served as a theological justification of the KCF’s cooperation with the Communist state. Consequently, the article of “anti-religious propaganda,” which had been the legal foundation of the Communists’ discrimination towards the Christians, was deleted from the constitution. The dialogue brought about a positive change in the North Korean understanding of Christianity. In this meaningful renewal, the *minjung*-centered cooperative approach emerged as a new paradigm of church-state relations in North Korea. Northern Protestantism introduced the *minjung* as the dynamic element in a revived understanding of church-state relations.

Conclusion: The *Minjung*-Centered Approach in Church-State Relations

Through the above research, we can conclude that northern Protestantism has developed diverse historical paradigms of church-state relations, and that each paradigm decisively influenced the fate of the northern Protestant churches. The issue has not

⁵² Concerning criticisms on this article, see, T. Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church*, Illinois, SHAW, 1991, 37; with W. Rees-Mogg, “Religious Policy of China”, Interview with Jian Zemin, *The Times*, 18th October 1999.

been merely a legal and institutional debate on specific issues like religious education, religious tax, state church or free church etc. Rather, has been a response to the whole modern history of North Korea, with its major themes of colonization, national construction, partition, war etc.

Protestant Christianity in North Korea has experimented with a wide range of historical paradigms of church-state relations, from opposition to cooperation, and each paradigm influenced Protestant Christianity's success or failure in North Korea in different ways. In this experience of success and failure, the notion of a *minjung*-centered approach was a key issue, which decided the appropriateness of each paradigm. Through our examination of the various historical paradigms, we have identified that the concept of the *minjung* has to be included in the bilateral relationship between church and state for establishing a proper relationship. In the North Korean context, the notion of the *minjung* has to be the criterion for determining whether the northern church should oppose the state or cooperate with it. If the state developed policies in favor of the *minjung*, and the *minjung* support their government, the church can cooperate with the state. However, if a government is tyrannical and oppresses the *minjung*, the church cannot allow the legitimacy of the government, and must oppose the state. Therefore, the triangular approach of church, *minjung* and state is a highly relevant analytical methodology for the northern churches in critically assessing their church-state relations.

Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker for Mizo Christians

MARINA NGURSANGZELI BEHERA

Oxford Centre for Mission Studies

**Philippians 3:20, “For our citizenship is in heaven,
from which also we eagerly wait for a Savior,
the Lord Jesus Christ.”**

Paul, as is well known, was a citizen of the Roman Empire and he wrote these words about citizenship to a young congregation in a Hellenistic city. The Greek word he uses here is translated differently as ‘conservation’ in the KJV, as ‘home’ and as ‘citizenship’ in the New American Standard (NAS) translation. So, Christian citizenship is in heaven – not on earth. It is from there that Christians expect their Lord and Saviour to come. Yet, while living on earth and waiting until He comes and while being part of the larger human community, each and every one is a member of political unit, a nation or a state or a tribe.

The knowledge of this heavenly citizenship gives Christians an indication where and in which community to hope for true citizenship and gives at the same time a clear indication to distinguish between ‘heavenly’ affairs and the allegiance to worldly powers on earth. During the initial period of the history of Christianity in Mizoram¹ in order to differentiate one’s new identity was the conviction

¹ The Church in Mizoram in North East India has roots in both Calvinist theology and the Methodist Revivals of England. The first missionary to visit Mizoram was Rev. William Williams a young Presbyterian missionary who arrived in Aizawl on

and the declaration that one is now *Pathian mi* (God's people) and *vanram mi* (a heavenly citizen). This significant concept and understanding of what it means for the Mizo to be Christian and to which community to belong is reflected prominently in Mizo indigenous hymns and gospel songs as well as in the preaching of the Gospel, where it is declared that one is no longer a citizen of this 'earthly world' (*he lei ram mi*), but of the 'heavenly world' (*vanram mi*).

This paper attempts to highlight the impact of the theological concept of 'heavenly citizenship' in the construction of a faith identity which in turn fostered a sense of being one people- the Mizo. Reformed theology was thus a major factor for the development of a union of the Mizo, both as a Christian community within a majority non-Christian world, and as a separate political body, first in a colonial and nowadays in the national setting of India. Hence, the Mizo case is an example of how Christian faith, reformed theology and politics interacted in a colonial setting resulting not necessarily in unity, but in a union which has been defined both in religious and political terms.

In these unifying processes, Mizo consciousness can be termed as 'evolving identities' – a process of re-inventing, re-formulation of identity based on a wide range of markers such as 'name change', 'places of origin', 'common language', 'one faith' etc. These 'evolving identities' were a way of navigating between the 'imposed identities' by the foreign British rule and the offers of the western missionaries in the later part of the 19th century for a 'self-construction' or 'self-definition', e.g. a reinterpretation of the Christian message within the cultural and political system of the Mizo by themselves. While the focus of the paper is on the concept of 'heavenly citizenship' the Mizo's encounter with the British colonial ruler and Christianity will be highlighted in order to place the development of the concept in its historical contexts and for a better understanding of how it led to a union of a people.

March 20th 1891 and remained there till April 17th. On January 1894 the Baptists J.H. Lorrain and F.W. Savidge came to Aizawl under the Arthington Aborigine Mission and worked there for almost four years. Then on August 30th 1897 Rev. D.E. Jones of the Welsh Presbyterian Mission (then known as The Calvinistic Methodist Foreign Mission) arrived in Aizawl and in 1898 was joined by Rev. Edwin Rowlands. These two missionaries had the whole of Mizoram as their field of service till the coming of the Baptist Missionary Society which took over the South Mizo Hills and started work in 1903. Within a few years the whole of Mizoram was Christianized and today all but a few who claim to be Jews are Christians.

Reimagining and reconstruction of Mizo identity under the British colonial rule

The people of Mizoram² known as the Mizo are of mongoloid origin. According to ethnographic accounts, the population of Mizoram is made up of succeeding waves of migrants who are thought to have come from China into the Chin-Myanmar region during the middle of the 16th century and then into the area of the present state of Mizoram in the 17th century. All those identifying themselves as Mizo share a belief of a common origin depicted in a folktale in which the ancestors of the Mizo emerged out of a place called *Sinlung* (also referred to as *Chhinlung*).³ There is a suggestion that *Sinlung/Chhinlung* actually refers to a Chinese city in the Szechwon province of China, though the historicity of this belief cannot be proven.

The first significant contact the British had with the Mizo, were with the Sailo chiefs of the Lusei tribe who by 1810 had gained military power and was ruling over the areas which today falls within Mizoram.⁴ This contact came in the form of a military expedition (1871-2) directed against the Sailo chiefs.⁵ From then on the Mizo came to be known as Lushai a derivative of the word Lusei, even though the majority of the Mizo inhabiting the district did not be-

² Mizoram has an area of 21, 087 square kilometers, and straddles the Tropic of Cancer. The southern half of the state is wedged between Bangladesh and Myanmar and the northern half is bordered by the other northeast Indian states of Tripura, Manipur and Assam.

³ F.K. Lehman, *The Structure of Chin Society* (Illinois:University of Illinois Press, 1963), 18; J. Shakespeare, *The Lushai kuki Clans*, reprint 1975 (London: Macmillan & Co., 1912), 2-6.

⁴ A.G. McCall, *Lushai Chrysalis* (London: Luzac & Co., 1949), 35-37.

⁵ Much before the expeditions of 1871-72 the Mizo had several encounters with the British while raiding the bordering territories under the British. After one such raid in 1850 the British for the first time entered Mizoram to subdue the raiding Mizo burning down 800 Mizo villages. After this there was some sort of peace. In 1870 a formal agreement was made between Suakpuiliana, a Sailo chief and the British, in which Suakpuiliana was recognized as having powers and authority over other Mizo chiefs, probably because he was considered to be the most powerful chiefs among the Mizo at that time, and the Mizo were to stop raiding the British territories. When the British started extending their tea garden into the areas considered by the Mizo as their land, they resumed their raids in British territories, which resulted in the expedition of 1871-72 which eventually led to the total subjugation of the Mizo. For more details see C. Nunthara, *Mizoram: Society and Polity* (New Delhi: Indus Publishing Company, 1996), 50-55.

long to the Lusei tribe.⁶ The British divided Mizoram into North and South Lushai Hills and placed them under Assam and Bengal respectively. In 1898 with the amalgamation of the two, the territory was organized into the unified Lushai Hills district in 1898 and was brought under the Chief Commissioner of Assam.⁷ Colonial administrators had given priority to end the constant village feuds and violence, and to ensure peace and order in the district. In 1927 customary codes and practices of various tribes were also collected and compiled for usage in the whole district.⁸ All these administrative measures of the colonial rulers had the effect of engendering greater interaction and commonness among different tribes living in different autonomous villages within the boundaries of the Lushai Hills district.

With the help of Christian missionaries Colonial administrators had contributed towards the popularization of education in the Lushai Hills which was a great success.⁹ As soon as they arrived the missionaries immediately set about standardizing the language by devising a primer and developing its dictionary. They chose the Duhlian dialect which was the dialect of the dominant Lusei tribe. The Bible and hymn books were translated into the Duhlian dialect, popularizing this language all over the region and developed it as the *lingua franca* for all the Mizo.¹⁰

⁶ The Mizo had earlier been referred to as 'Kuki', a Bengali term for hill dweller. In this paper I will be using the term Lusei to refer to the tribe called by the British as Lushai.

⁷ The Lushai Hills were acquired by military conquest and no formal proclamation annexing them to any province of British India was issued till 1895 when the declaration to annex it to Assam was made. Till then it had been considered as "Foreign Territory under British supervision". In 1896 the Lushai Hills officially was annexed to Assam with Major J. Shakespear as the first Superintendent of Lushai Hills. For more details see J. Zorema, *Indirect Rule in Mizoram 1890-1954 (The Bureaucracy and the Chiefs)* (New Delhi: Mittal Publications, 2007), 47 -50.

⁸ N. E. Parry, who was the superintendent of the Lushai Hills from 1924 to 1928, collected and compiled the practices and customs practiced by the various Mizo tribes and produced a monogram as N.E. Parry, *Lushai Custom; A Monograph on Lushai Customs and Ceremonies*, (Shillong: Government Press, 1928). Parry's book later with some modification was developed into a Mizo Customary Law and published in 1957.

⁹ Today Mizoram with a population of about 1,091,014 ranks as the second highest in India in literacy rate with 91.58 %.

¹⁰ This was despite the fact that the majorities of the inhabitants of the Hills were not of the Lusei tribe and did not speak the Duhlian language. This is a case where the language and the identity of the few powerful subsumed those of the less powerful majorities.

Education resulted in the emergence of a new class in Mizo society- educated Mizo Christians and opened up opportunities for paid employment. The impact and changes education brought about in terms of social changes was felt the most around the administrative center of Aizawl, inhabited by the Lusei, and also other tribes such as the Hmar, the Ralte and others. The Lusei being the dominant tribe, wishing to cling on to the traditional privileges and authority were initially hostile towards education and other changes that the missionaries introduced. They considered them as threats to their own traditional hold on society, whereas the others, especially the Hmar and the Ralte who were considered as commoners welcomed the opportunities and changes. Thus the Hmar and the Ralte emerged as the new class. Growing in self-awareness they started questioning the traditional powers and authority of the chiefs and strive towards democracy.¹¹

In 1946 the leaders of the non-Lusei tribes formed the Mizo Commoner's Union (MCU) the first political party in Mizoram.¹² In 1947 the name was changed to Mizo union (MU) to include the Lusei. For the non-Lusei along with the contest for power against the Lusei chiefs was the hope of the incorporation of bordering areas in Manipur and Tripura inhabited by other non-Lusei sub-tribes into the existing Lushai Hills district. This led to a process of constructing the Mizo identity and a pan-Mizo project, calling for a 'Greater Mizoram'. Central to public support that such attempts met was the term 'Mizo' itself, which was acceptable to all the tribes because of its neutrality having no link to any ethnic elements.

Interestingly in this process 'Mizo' – meaning a person of the hills to signify the general population of the Hills – being a neutral category was promoted to an ethnic one because the agents of this move created a Mizo union complete with its own cultural symbols around the myth of common ancestry, including adopting the Duhlian language as the common language. Adopting the Duhlian dialect – a Lusei cultural symbol- already accepted by the different tribes was a significant way of contesting the Lusei power. The Duhlian dialect had over time and also under the influence of the missionaries' choice of it as the language of the new union in Christ,

¹¹ For more details see A.G. McCall, *Lushai Chrysalis*, 203-207.

¹² J. Shakespear, *The Lushai kuki Clans*, xiv.

connected the different tribes and clans living within the Lushai Hills as well as those outside the official geographical boundary.

The leadership in that evolving identity process used the pre-colonial seeds of Mizo commonness and the integrating thrust of colonial state-making in the Lushai Hills to their political advantage. By the time the British left the district, they had ended the feuds and fights among the hill people. This promoted greater interaction between different tribes inhabiting the district and led to the spread of some sort of corporate feeling. With defined and fixed boundaries, colonial rule also contributed to the process of accommodation and compromise between communities. Colonial rule also facilitated the entry of Christian missionaries, who promoted the spread of Christianity all over the district, further consolidating the benefits of commonness. These developments had the effect of concretizing commonness and a feeling of being in a union. Union is here used to indicate a political and cultural union though this does not exclude internal struggles for influence, power and the claim to define the indicators for the commonness.

Christianity and the Mizo

As has been highlighted one of the important indicators for the described commonness which could lead to a union was taken from the field of Christian faith. With politics being mainly identified with the British rule and in the absence of indigenous political concepts, it was with the growing influence of Christianity and the already quoted concept of 'heavenly citizenship' that contributed to an imagined and self-constructed identity of the Mizo in the presented scenario. This concept while being able to address the traditional pre-Christian communal aspirations is also a reaction against the threat perceived to come from outside.

Even though the British followed the policy of maintaining the *status quo* and disturbing the way of life as little as possible, they nevertheless, had a tremendous effect on the entire life of the Mizo. The division of their territory, loss of autonomy, and the disruption of their traditional way of life seriously shook the religious, social and economic foundations of the society, and introduced a totally new value system that affected the world view of the Mizo,

and introduced them to a new lifestyle. Some of these changes were drastic. They included the disruption of certain cultural values and practices, and the creation of a cultural void.¹³

It was precisely at this moment when the imposition of the British administration was turning the traditional world upside down, that the missionaries came with the Gospel, filling in the vacuum and cultural void created by this alien rule.¹⁴ Protestant Christianity itself was gradually modified as a result of its insertion into a Mizo world-view. The form of Christianity, that had resulted in Mizoram with its emphasis on the triumph of Jesus bringing with it spiritual power and liberation to believers, cuts across all denominations.

The efforts of Christian missionaries to develop a *lingua franca* and promote education among the inhabitants contributed to their acquiring support from the populace. They gained converts to the faith and in combination with other factors; Christianity began to spread among the people. Starting with small numbers, churches began to record a phenomenal growth in members. From our point of view, the crucial fact was that Christianity was spreading throughout the region. Though different churches contributed to this spread, and were localized and geographically concentrated, institutional linkages between different church organizations prevented denominational conflicts. On the whole, missionaries contributed to the development of a common language and a state-wide religious faith. These developments have contributed to the integration of the Mizo society.

The Mizo learned from the missionaries a kind of 'customized-localized Gospel' which proved to be very successful. Many of the old beliefs were now reinterpreted in the light of the Gospel so that the Mizo could better understand its message. For instance, because Mizo, like many non-western peoples, did not have any equivalent in their indigenous system of the Christian concept of sin, they struggled to understand this message of Jesus Christ as one who atoned for sin. They were instead better able to understand the concept of a Saviour conquering the powers of darkness and death and liberating them of these. Though the Mizo did not have

¹³ F. Hrangkhuma, "The Mizos: A People Transformed by the Gospel," in Rosaimliana Tochwawng, K. Lalrinmawia & L.H. Rawsea, eds., *Ground Works for Tribal Theology in the Mizo Context* (Delhi: ISPCK, 2007), 5.

¹⁴ *Ibid.*, 6.

the concept of a chief evil spirit, Satan was translated as *ramhuai lalpa* which literally means 'lord or chief of the evil spirits.' In this regard the missionaries reported that the Mizo were 'fond of hearing that Jesus Christ has conquered the Devil and Death ... And often people come to us to tell them about Jesus.'¹⁵

Not only was Jesus presented as the conqueror and liberator from the devil and the demons but also as the one who guarantees *Pialral* (a future paradisiacal state of ease and abundance that the missionaries treated as the Mizo equivalent of the Christian idea of heaven). The missionaries taught that all those who believed in Jesus Christ were assured of going to *Pialral* after death. The story of the love of God, Jesus' death on the cross as a sacrifice to save and redeem humans, and Jesus' resurrection as a victory over death itself was presented as an answer to the two most significant questions for the Mizos, namely, 'How can I be liberated from the power of the evil spirits or forces around me?' and 'How can I attain the passage to *Pialral*?'¹⁶

Pialral – a destination which was elusive for most of the Mizo¹⁷ – was democratized and access to it was opened up for all those who embraced Christianity and had faith in the liberating work of *Pathian* through the sacrificial act on the Cross and in the Resurrection. This resulted in all the different Mizo tribes who had their own separate *sakhua*¹⁸ to accept Christianity as their religion thus creating a union of different tribes under Christian *sakhua* and a shift in

¹⁵ Ibid., 4.

¹⁶ F. Hrangkhuma, *Christianity in India; Search for Liberation and Identity* (Delhi: CMS/ISPCK, 1998), 286, 287.

¹⁷ The passage to *Pialral* was not obtained by a life of virtue while on earth, but through to the performance of sacrifices and the killing of men and certain prescribed animals. Such acts conferred on a person the respected title of *Thangchhuah*. Thus *Pialral* was meant for those few who had attained this exceptional status of *Thangchhuah*. The status of *Thangchhuah* could be obtained in two ways. First, one could attain it by giving a series of sacrificial public feasts (*in lama thangchhuah*) with *Khuangchawi* as the final one. The other means was by killing several prescribed wild animals and also men who are considered enemies (*ram lama thangchhuah*). *Mitthi Khua*, on the other hand, was for the souls of ordinary people where they would continue to work and toil forever. The Report of the Lushai Hills, 1901-1902, in *Reports of the Foreign Mission of the Presbyterian Church of Wales on Mizoram 1894-1957*, compiled by K. Thanzaupa (Aizawl: Synod Literature and Publication Boards, 1997), 15.

¹⁸ The *Sakhua* was the family or clan god. The term 'clan' here is used to describe a group of blood-related people speaking the same dialect within a larger tribe. When the sacrifices were made, only the nearest relatives of the clan might share in the feast that followed. It was therefore, a sort of fellowship meal of the clan with their *Sakhua*. For more details on Mizo *sakhua* see Zairema, "The Mizos and their

their consciousness resulting in collectively assuming a common or shared identity of 'heavenly citizens'. With that understanding of being united came, however, a system of exclusion and compartmentalization resulting in a pronounced sense of 'us' and 'them', of the redeemed (heavenly citizens) and the unredeemed (those who are doomed for eternal punishment).

This operated at the beginning within the indigenous communities. Christianity and the new understanding of heavenly citizenship with Christ as the Lord disrupted and questioned the religious and social and political unity of the Mizo tribes. Like the early Christians in Rome, the first new Mizo converts were separated from the traditional social life and its activities. In some villages they were persecuted by the Mizo chiefs.¹⁹ Traditional Mizo society was based on community which was a close-knit society. The missionaries' prohibition of Christians from participating in social activities of the village such as in festivals, drinking any kind of rice-beer, singing the traditional Mizo songs and its tunes, taking part in traditional dances and participating in the sacrifices, disrupted this close-knit communitarian life. So when a Christian abstained from any of the above activities related to the community life, he or she became alienated from the rest of the community.

On the other hand the role of Christianity is not so clear-cut so as to simply say that the introduction of Christianity brought about conflict and alienation of the Mizo Christians from the rest of the community because within a span of twenty years almost all the Mizo became Christians and Mizoram became a predominantly Christian state. This changed the dynamics of the relationship between the early converts and the rest of the community that was prevalent when Christianity was first introduced into Mizoram.

The two realms – a Reformed interpretation

Christians of all times and in all places have been challenged to clarify further the relation between their heavenly citizenship and

Religions," in *Towards a Tribal Theology: The Mizo Perspective*, edited by K.Thanzauva (Jorhat: Mizoram Theological Conference, 1989).

¹⁹ Young people were beaten by their parents and the Chiefs and the Elders took active part in beating new converts in public. Christian families were driven out of their homes – the favorite time being the new moon when the nights were pitch dark and raining. Some were driven out of the village and their properties confiscated.

their allegiance to the law and the politics of the community they live in which was quoted from Philippians. The Mizo have inherited the distinction of the two realms from the missionaries who were rooted in the Reformed/ Presbyterian tradition. The basic question which this distinction generates is on the one hand about the relation of the realm of God's grace to the worldly order and on the other hand about the relation of the laws and regulations in church to those of the worldly community.

The Mizo being indigenous peoples agreed from their tradition to a close connection between the order in the church and the order outside of the church. From their earlier tradition it was a small step to accept almost an overlapping of the laws of the faith community and the laws of the community at large. The Mizo had adopted the distinction between the two realms in a colonial setting. Because of the closeness of these two realms among them, the "heavenly citizenship" which had been proclaimed to them mainly by Welsh Presbyterians and British Baptists at the end of the nineteenth century was interpreted as offering freedom and a basis from which they could contest the British claim to be 'their' subjects – to a certain degree. Hence, to them the British colonial powers represented the earthly powers and requested the Mizo's political allegiance. The Mizo applied the distinction between the two realms now not so much by drawing a dividing line between church and the Christian community on the one hand and the political arena and decision making among them on the other hand: They used it to distinguish between them as Christians and their 'masters'.

The way they constructed their identity and the distinction between them as (indigenous) Christians and the British 'masters' created for them the chance to interpret the Christian faith from within their tribal identity and structures and– so to say– to 'baptize' the indigenous way of living, especially the strong egalitarian and community oriented way of living that blended well with the ideal of forming a Christian community 'with one accord' (Acts 1:14). For the Mizo their new identity as 'heavenly citizenship' also blended well with their understanding and ideal of a communitarian life as tribal Christians–and became thus a position from which they found themselves in opposition to the earthly colonial powers even though these presented themselves as Christian powers.

In the traditional Mizo culture the chief and his elders functioned as the village court to take decisions that affected the whole community and also decided all kinds of disputes. The functional empowerment of the village council was founded on the principle that the interests of the unified community would supersede those of an individual. The tribal understanding of living has lent itself to understand 'heavenly citizenship' in its communitarian dimension, as being part of the decision making processes in opposition to developing an understanding of being a 'citizen', e.g. being an individual claiming rights from a government. The well-being of the community superseded an individual's rights and claims. Mizo society had its own 'customary laws' concerning social offences, including offences against persons, against animals, against property, against marriage and divorce which were used to administer the community. These customary laws were precedence and convention laid down by their ancestors with the objective of maintaining internal unity and peaceful living. The Chief continued to be the guardian of the customary laws even after the British Government annexed Mizoram and a chief who did not respect the customary laws would soon get disowned by the people.²⁰

The 'customary laws' were not so rigid as to preclude any freedom. The spirit of *Tlawmngaihna*²¹ certainly presupposed the possibility and even individual decision making as a contribution to the welfare of the community, as long as individual's decision or rights were exercised on the basis of *Tlawmngaihna*²² which took into ac-

²⁰ A. Ray, *Mizoram Dynamics of Change* (Calcutta: Pearl Publishers, 1982), 86. For more details on Mizo Customary laws see N.E. Parry, *Lushai Custom; A Monograph on Lushai Customs and Ceremonies*, Reprint 1988, (Aizawl: tribal Research Institute, 1928).

²¹ *Tlawmngaihna* is the underlying principle of life or philosophy that provides the basis for the communitarian lives of Mizo even today. There is no equivalent word in English to translate the term *tlawmngaihna*. It can be considered as the vital principle that binds Mizo society together as a community. It can be understood as a code of conduct of life and goodness. For the Mizo, every good deed, the virtue of selflessness, kindness and love is based on *tlawmngaihna*. This code of life that is *tlawmngaihna* is not necessarily considered to be, and indeed transcends, religious values. This code lies at the very centre of the Mizos' understanding of their being, as the core essence of their lives and thoughts. To not have this code embedded in one's being or living is considered as alien or un-Mizo-like. *Tlawmngaihna* embraces various types of human qualities and activities and manifests itself in various forms and aspects of community life which can be summed up as "community over self" wherein self-sacrifice for the need of others is the spontaneous outcome.

²² An example of *Tlawmngaihna* where individuals or group of individuals forfeit their rights for the well-being of who they consider to be weaker and less powerful

count the well-being of the community and others before oneself it was respected.

India as a cosmos of cultures and communities

Today, the people in North East India (NEI) are not under a foreign colonial rule. After India got its independence from the British in 1947 the Lushai Hills was a district in Assam. On January 1972 it was officially declared a Union territory under the name Mizoram and in 1986 it became the 23rd state of India. So it is a part of India and under its constitution and in theory they enjoy all the rights and freedom of Indian citizenship. It is obvious that most of the peoples of NEI belong to tribal societies, where each tribal community even today has its own customs and traditional laws and peculiar ways of decision making. In states like Mizoram tribal identity and culture has over the last two centuries been reformulated in the Christian faith.

So how did the sense of union founded on the identity marker of a heavenly citizenship work in the larger Indian Union founded on a secular understanding of citizenship? According to the Indian Constitution citizenship is a legal status of an individual, independent of ethnicity, descent or religion. It is conceived as a legal and political status defined by a collection of privileges and rights and responsibilities of an individual. It is important to remember that this understanding of citizenship in the Indian constitution has a link in part to its colonial past and in a complex way to western democratic traditions. In the West, citizenship is the result of a historical development in which Christianity has played a decisive role. It has inherited concepts of citizenship from the Greek and especially from the Roman world to which Paul gives evidence in the quoted verse

for them can be highlighted in the customs that was followed when Mizo children went to pick wild fruits or catch crabs or fish in the streams. Each boy would have his own bag or container to carry the fruit or crabs or fish he caught; but when it was time to go home, they would put all they caught in one big pile and divide it equally, after which they would ask the youngest among them to choose his share first while the eldest took the last remaining portion. Sometimes, when the foraging was not successful and the amount they procured was too little to be divided, they would give all they procured to the youngest. On their way home the eldest would bring up the rear and they would walk home slowly according to the pace of the youngest and weakest who was in the lead. B. Lalhangliana, *Culture and Folklore of Mizoram* (New Delhi : Director, Publications Divisions, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 2005), 128-129.

from Philipians. In turn Western concepts of personhood and individual subjects are deeply influenced by such Christian concepts and have over the centuries spread to other regions of the globe.

These concepts have found their way and helped to form the political conceptions of government and institutions in India independently of its ultimately Christian origins. They thus have inculcated into democratic procedures which should secure rights and the dignity of everyone in a nation in which the absolute majority were and are non-Christians. 'India', on the other hand, is a cosmos of cultures, languages, peoples and ethnic groups and of religious communities, including Christians. At several point there is a close link between religiously and culturally defined communities and rights or laws (e.g. family and inheritance laws). The constitution itself names communities such as the scheduled castes, the scheduled tribes, and other backward classes, who have historically been discriminated and are in a disadvantaged and marginalized position. The constitution provides provisions for them to secure their rights as equal members and citizens of India.

Despite such provisions in the constitution, these communities are today still discriminated and marginalized in several instances. If in many cases individuals are denied the constitutional rights by larger sections of the Indian society on the basis of their being born into these marginalized communities, it is understandable that these seem to react in relation to their communal identity and not so much as individuals. They try to fight for their constitutional rights but primarily starting from a communal basis because these rights are denied to them because they are a part of such communities.

As the case of the Mizo, they seem to tend, in that situation, to develop a concept of 'citizenship' which is much more pronounced in its communal dimension and by highlighting the shared cultural and religious identity because that is the basis of the discrimination they experience.

This situation brings the Christian Mizo into a strange and complex situation within the Indian society. They are citizens of India and thus enjoy in principle all rights as well as share the responsibilities of members of the Indian nation. These political concepts, communicated through and influenced by a complicated history from Western Christianity are now claimed independently from that history as political rights in a predominantly non-Christian society.

The Mizo on the other hand have accepted Christianity from within their indigenous culture and are deeply influenced by the Christian faith including the concept of a heavenly citizenship which in turn has contributed to developing in the New Testament a notion of being a Christian and a member of a political unity. Yet, as this paper argues, their Christian background has led them to develop an understanding of citizenship on earth which differs from the one of the Indian constitution. Through their own history they have not developed a concept of a political citizenship of individuals but of a culturally informed community membership, the sense of being in union against the rest.

Conclusion

In the specific context of the Mizo identity, 'difference' is seen as both being imposed and produced historically as well as discursively.²³ Difference can be utilized as an expression of agency in the creation of identity. The differentiating practices created by 'other' have been politicized and used by the Mizo themselves in ascribing an identity to themselves based on differences.

It is important to note that it was not only the introduction of Christianity by the missionaries that brought about a shift in the Mizo's understanding of their identity, life and world views. The primary factor for change was the British administration. Both had played an important role in effecting changes in the Mizo's life and world views and in the consciousness and construction of their identities.

In the wake of the rereading of the process which led to the evolving identities on the basis of identity markers, this paper has highlighted the intricate relations of two concepts of Christian faith and the understanding of politics and law leading to different understanding of union. Western Christianity came with Mission and Colonialism and did influence eventually the concept of citizenship in India (its constitution). The Mizo's understanding of the Christian faith was a result of the encounter with Western missionaries but the Mizo accepted the Christian faith from within their culture and tribal identities. That has in turn influenced their understanding of politics, laws and ways of communal decision-making.

²³ Joy L. Pachuau has dealt extensively with this understanding in her book *Being Mizo: Identity and Belongings in Northeast India* (Delhi: Oxford University Press, 2014).

The 'heavenly' citizenship of Christians comes in the Protestant tradition with the belief in justification by faith. That means that the heavenly citizenship and the ensuing unity is a gift from God and not something to be earned or achieved. It should be explored as the basis for a life in union, in dignity and solidarity and service. The motivation for striving for earthly and political citizenship should not be the wish for one's own rights alone. It should be the expression of a solidarity Christians express because they experienced God's solidarity with them in the first place. That should lead them to serving others and offering them solidarity which could lead to a this-worldly union. Through justification by faith, Christians become new creatures, free from the captivity of evil and are thus able to serve, amidst sin and evil, e.g. injustice and the refusal to acknowledge the dignity of others.

For people with an uncertain past a Biblical theology of human origins and redemption provides for the possibility for a new beginning – one world, one race, one Gospel –, for an egalitarian understanding of all humanity created in the image of God, a body of people redeemed by Christ through faith now in the process of re-creation as the People of God for worship of God and service of humankind. 'But you are a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God's own people, that you may declare the wonderful deeds of him who called you out of darkness into his marvelous light.' The new identity appropriated a world-view providing answers to pressing questions while maintaining continuity with the past. The move to seek Christian instruction and affiliation was taken by the people themselves.

Cultural affirmation, union and recovery of dignity, is only one side of the coin. As Lamin Sanneh notes, 'Christianity triumphs by the relinquishing of Jerusalem or any fixed universal centre, be it geographical, linguistic or cultural, with the result that we have a proliferation of centres, languages and cultures within the Church. Christian ecumenism is a pluralism of the periphery with only God at the centre.'²⁴

²⁴ From an unpublished paper, "Mission and the Modern Imperative: Retrospect and Prospect, Charting a Course", Yale University (undated), cited by Robert Frykenberg, "Christianity in South India Since 1500: Historical Studies of Transcultural Interaction within Hindu-Muslim Environments." *Dharma Deepika*, December 1997, 3.

On the downside of such a union with God in the centre as identity marker is in the Mizo case the dominance of the Church the worldly realm, not as the body of Christ but as a social organization. Religion saturates today all imaginable space and every aspects of life. On Sunday there are three services with other fellowship and prayer meetings in between. There is no time for anything else on Sundays and every evening of the week, except on Thursday and Friday, there is a church service. Almost every conversation is infused with the words 'prayer', 'sin' and 'God'. Crusades and revivals are common phenomenon in Mizoram with charismatic preachers springing up in every locality. There is no dearth of such preachers. Any function official, or informal gatherings or activities are incomplete without a prayer. Mizoram resembles Calvin's vision of an ideal Geneva: the state obedient to the church, an unchallenged moral code universally applied.

What can be learned from the case of the Mizo? We can learn from the case of the Mizo how Christian faith, reformed theology and politics interacted in a colonial setting resulting not necessarily in unity, but in a union which has been defined both in religious and political terms.

In that process we can identify a double ambivalence of the contribution of Christian faith to a union which forms a concrete body in this world. One is the differing impact the Christian religion had on the identity construction of the Mizo as a union in faith over and against the indirect influence of the secularized split off of Christian religion on the formation of India as a secular state. The second is on the ambivalence of the positive influence on the identity and life practices in a region like Mizoram and the concomitant system of exclusion and compartmentalization; it naturally induces a pronounced sense of the redeemed and the unredeemed and of 'us' and 'them' in the world. The Mizo are a minority group of barely one million redeemed – heavenly citizens. Their union set in multicultural, all assimilating, Hindu-dominated India, this equation of religion with culture on both sides becomes a way of defining and magnifying their difference from a vast and imagined 'other'. At the end of a long process the evolving identities of heavenly citizenship and the concomitant union of a people turns -within the context of politics in a larger context- into a separate identity which may become exclusive.

Christian religious symbols – proofs of unity in faith in Romanian territories

STELIAN PAȘCA-TUȘA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Introduction

The centenary of the territorial unification of Romanian language speakers has been the subject of numerous monographs, symposiums, cultural manifestations and researches. Numerous researches have shed light on the linguistic, ethnic and religious unity of the historical Romanian territories. In order to join this testimony of unity, I deemed useful a research on the religious symbols on various artefacts that archaeologists have discovered in these territories. This research is a major contribution to the reaffirmation of religious unity in the first centuries of Christianity in the Romanian territories. This paper aims to focus on certain archaeological discoveries of common religious symbols found on objects (liturgical vessels, religious seals, votive plates, gems, etc.), made by researchers and archaeologists in vast territories that are proof of the fact that in Ancient Christianity there was a variety of symbols common to the inhabitants of the Romanian territories. I will also emphasize the conversion process of pagan religious symbols that were assumed by Christians in order to create a subtler and natural transition from the ancestor's faith to Christianity.

The fundamental writing this research uses is a monograph published by an archaeologist and a priest in Oradea, in 1988: *From the history of Christianity at Romanians. Archaeological testimonies*. Nicolae Gudea and Ioan Ghiurco, the authors of this book, have summed up the results of the researches of the past century¹, starting from the writing of Vasile Parvan (*Archaeological contributions to the history of daco-roman Christianity* published in 1911) and have demonstrated the fact that Christianity in the post-Aurelian epoch was “the connecting element that substituted political and administrative organization, and thus contributed to Daco-Roman unity.”² These two researchers proved the up-above statement by studying and analysing archaeological data found inside the territory of Dacia. They completed a collection of all the Ancient Christian pieces, presented in a modern framework used by the specialists of that time (CSIR³); these pieces were categorized by geographical criteria; each piece was analysed distinctly in order to determine its character, use and historical period it was executed. The temporal interval inquired by the authors dates from the Aurelian retreat (271-275 B.C.) to 602 B.C. The purpose of this monograph was not to compose a complete archaeological collection, but to evaluate the existent archaeological sources in order to establish the truth concerning the religious and national unity of the old Romanian territories.

¹ I shall recall some of the most important writings: Ioan Barnea, „Contribuții la studiul creștinismului în Dacia”, în: *Revistă Istorică Română* 1943, 13, pp. 31-42. Ioan Barnea, *Arta creștină în România*, vol. 1, București, 1979; Dumitru Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii*, București, 1966; K. Horedt, *Contribuții la istoria Transilvaniei în secolele IV-XI*, București, 1958; M. Moga, *Vestigii paleocreștine în Banat*, în *In memoriam Constantini Daicoviciu*, Cluj-Napoca, 1974, pp. 259-266; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, 1981; I. Russu, „Materiale paleocreștine din Transilvania”, în: *Studii Teologice* 1958, 10, pp. 311-340; M. Rusu, „Paleocreștinismul și etnogeneza românilor”, în: *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj-Napoca* 1983-84, 26, pp. 35-84; Gheorghe Teodoru, *Romanitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în veacurile V-XI e.n.*, Iași, 1981; Ovidiu Tudor, *Oltenia romană*, București, 1942.

² Nicolae Gudea și Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, p. 18.

³ This method requires a description that follows the next model: the name of the object; the material the object was made of; the execution steps; a detailed description of the object's shape; the category it belongs to; details concerning its discovery; its storage. N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 32.

I chose a methodology recently⁴ used in a research paper of professor Kelebogile T. Resane, from the Department of Historical Theology and Religion of the Free State University, South Africa, who demonstrated the decisive importance of national religious symbols in what political unity is concerned. He claims that national symbols define the specificity of a people and are of outmost importance in the accomplishment of unity between the inhabitants of a certain territory. In other words, the symbol becomes a cohesive factor that gathers people who share the same aspirations and fight for common goals. Professor K. Resane proved the fact that a religious symbol (especially a Biblical symbol) that is assumed by a group of people has a more powerful impact on the unity and community of them than a symbol that has no religious connotation or significance. This outlook on religious symbols offered me the possibility to use the research of the two Romanian authors in a fashion that suits my field of research. I will strive to demonstrate the fact that most biblical symbols, that are carved, casted or simply drawn on Ancient Christian objects discovered throughout Romanian territories, are symbols of unity. In other words, these symbols have not been chosen randomly by Christians, instead their purpose was to promote the idea of communion among the members of the new religion. In addition, these symbols had a decisive importance in keeping the national unity in the old Romanian territories, as the two Romanian researchers point out.

Therefore, in this research I will analyze the biblical symbols carved on the objects discovered in the old Romanian territories in order to determine their importance and relevance in the national and religious unity edifice. This endeavor will be preceded by a theoretical structure that firstly presents the nature and importance of the symbol in general, then shows the biblical context and the significance of these symbols of unity, and lastly, I will emphasize how these symbols contributed keeping our national unity.

1. Definition of the Christian symbol and its significance

The Greek word for *symbol* is linked to the idea of bringing together things and elements, thus creating a unity. Thanks to this

⁴ Kelebogile T. Resane, „Statues, symbols and signages: Monuments towards socio-political divisions, dominance and patriotism?“, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74 (2018), 4, 4895. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.4895>.

etymology, in the Ancient Christianity this word has been used to describe a set of teachings more persons assumed and the principle their unity was based on. The practice of using Christian symbols (like fish, cross) to assume and proves their faith in Jesus Christ, especially in the harsh times of anti-Christian persecution, is also evocative for the idea of unity, and of communion between different persons who share the same values⁵. Christianity offered multiple other significances to this concept that, nevertheless, keep the core meaning of this rich notion⁶. Thus, the Christian symbol became in history a revelational instrument through which one can pervade the mysteries of faith. Quoting Saint Maxim the Confessor, we can affirm that Christ is present in a mystical way inside Church until the end of time⁷. In other words, the symbol is meant to reveal and provide man access to what is being revealed to him⁸. Using this reality for the liturgical structures, father Alexander Schmemmann states that: „about symbol one can affirm that it does not resemble with the reality that it symbolizes, but that it is part of that reality.”⁹ Building up on these statements, the renewed liturgist emphasizes the fact that „as real as the symbol might seem, as deep as it can make us part of the spiritual realities, its function relies not on quenching our thirst but, contrariwise, on intensifying it: *Give us communion with Thou more truly on the never ending day of Your Kingdom*”¹⁰ This connections to the liturgical experience of the symbol are not accidental because the symbol shows its true identity only in a religious perspective that has to be fully experienced exclusively

⁵ Gerard Sloyan, „Symbols of God’s presence to the Church. Verbal and nonverbal”, in: *Theology Today*, 2001, p. 310.

⁶ For a detailed perspective on the Christian symbols and the way they ought to be perceived today, I recommend the introduction to the book written by Bernard Cooke and Gary MACY: *Christian Symbol and Ritual: An Introduction*, University Press, Oxford, 2005, pp. 3-18.

⁷ Virgil D. Ciocîrlan, „Simbolul – mod de prezență a lui Dumnezeu”, în: *Ortodoxia* (2014), 3, p. 139.

⁸ The symbol is “an indicator not for itself, but for what is beyond it, for a different reality, with which it is permanently connected and which it symbolizes”. V.D. Ciocîrlan, „Simbolul...”, p. 130. See also: Constantin Oancea, „Imagery and Religious Conversion. The Symbolic Function of Jonah 1:13”, in: *Religions*, 73 (2018), 9, p. 3.

⁹ Alexander Schmemmann, *Eucharistia: Taina Împărăției*, Ed. Sofia, București, 2012, pp. 48-49.

¹⁰ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 176.

in cult. In this setting, the symbol reveals in the most adequate fashion its anamnestic and eschatological dimension¹¹. Through the symbol a certain episode from the biblical history of salvation can be experienced and relives in the present, and an eschatological reality can be forestated from the present moment: „Besides the anamnestic and eschatological aspect, the patristic liturgical symbolism reveals a presence of the divine realities no only as recalling a past historical event from the history of salvation or as waiting for its future fulfillment, but as a real and actual presence.”¹² In other words, the Christian symbol becomes trans-temporal and facilitates actual experience of the past in the present¹³. Through symbol, Christians keep their actual existence in the realm of history, but also can become contemporary with biblical events and thus can foretaste eschatological realities in the earthly life¹⁴. In this way, the liturgical symbol expresses the past in a typological dimension and the eschatological future in an iconic perspective, the main and distinctive characteristic of the liturgical symbolism.

These statements aim to emphasize the fact that the symbol is not a conventional sign, as perceived in general by the modern man. The symbol is linked to a personal reality which it reveals to man in order to establish a connection with that specific hypostatic reality. In our case, the symbol offers man the possibility to become one with Christ and extend this communion with the close and the distant fellows.

2. Religious (biblical) symbols that promote the idea of unity

Ancient Christian art is marked by four different categories¹⁵. The first of them comprises themes and symbols from pagan re-

¹¹ Father Dumitru Stăniloae emphasizes the fact that the symbol is „the bridge between two realms...it not only points to the existence of another world, but it also shows that the union between the two is more than possible. The symbol divides but it also bonds, it connects these two worlds.” Dumitru Stăniloae, „Simbolul, anticipare și teme al posibilității icoanei”, în: *Studii Teologice*, IX (1957), 7-8, p. 434.

¹² V.D. Ciocîrlan, „Simbolul...”, p. 138. Vezi și Ioan Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesaloniceului. Integrarea comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Deisis, Sibiu, 2011, pp. 11, 64.

¹³ Vezi Avery Dulles, „Symbol, Myth, and the Biblical Revelation”, in: *Theological Studies*, 27 (1966), 1, pp. 1-26.

¹⁴ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Ed. Humanitas, București, 1994, pp. 199-213.

¹⁵ Details about religious symbols from Antiquity Sandra Sweeny Silver, *Christian symbols on ancient objects*, in <https://earlychurchhistory.org/christian-symbols/>

ligions (especially from the Greek and Roman cultures) that were subsequently Christianized¹⁶ by changing their initial significance and utility (eg. The good Shepherd, a fisherman, a person with a praying position, a meditative philosopher). The second category comprises religious images that derive from a common traditional heritage, which are also Christianized (eg. The Peacock, the dove, wine, fish, anchor, tree and lamb). The third category covers biblical episodes or artistic expositions of certain parables (eg Jonas and the fish, the sacrifice of Isaac, Noah and the Ark, the Baptism of our Lord, the shepherd who carries the sheep on his shoulders). And the last one points to the iconization of Lord and saints' face. Until the third century, the Christian art was influenced by the first three categories that outstandingly developed the symbolic language of the up above mentioned depictions. R. Jensen, who came up with these categories, considers that the message Christian art conveys through characteristic elements belonging to the three groups is "much more complex than a banal identification, the language of these is rather symbolic than specific or exact."¹⁷

Analyzing religious artifacts discovered in Romanian territories, we acknowledge that the realities R. Jensen refers to, can also be depicted in the art of the Ancient Christianity. Moreover, the symbolic art depiction does not limit to the third century, but extends to the sixth century. The reasons behind the vast time span of this phenomenon can be easily identified, but is off-topic for the present research. It is certain however that the symbol and the artistic depictions with symbolic character have been used in the old Romanian territories to express the religious unity of this nation. After the Aurelian retreat, the Christian faith would become the key factor to perpetuate the unity between the inhabitants of these territories. And the Christian symbols, as I mentioned before, had a major significance for settling this unity.

the-fish-symbol-ichthus/, 25 apr. 2019 și în Sandra Sweeny Silver, *Christian inscriptions in roman catacombs*, în <https://earlychurchhistory.org/arts/christian-inscriptions-in-roman-catacombs/>, 25 apr. 2019.

¹⁶ The adaptation of pagan themes to the Christian religion does not imply the assumption of certain influences, instead this takeover indicates the Christianization of pagan art. Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, trans. by G.R.H. Palmer and E. Kadloubovsky, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1999, p. 28.

¹⁷ Robin M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, Routledge, New York, 2005, pp. 17-19.

Professor K. Resane's observations regarding the importance of symbols in maintaining the cohesion and unity of a nation, offered me the possibility to understand national unity as something that was consolidated by a certain type of symbols which converge to the idea of community and, implicitly, to that of national and ethnical membership. After pursuing a deep analysis on the most representative Christian vestiges and artifacts discovered in our lands in the III-IV centuries I reached the conclusion that the most frequent symbols used are depicting and promoting the idea of unity. In the following pages I will describe and present these symbols, together with the classification method and criteria and actual examples of objects discovered in various parts of these territories¹⁸.

The Good Shepherd. The effigy of the man depicted by the biblical image of the Good Shepherd¹⁹, is portrayed in examis on rocks (gems, Poiaissa – Cluj²⁰ county, Transilvania²¹) and on ivory bas-relief (Romula-Resca, Dolj county). In the prophetic literature, it expresses the divine providence manifested on the people of God (Iz 34²²). Often the image of the Good Shepherd is presented as an antithesis of that of wicked shepherd who care not for their flock (Ir 23²³). The symbol of the man who cares and watches after

¹⁸ N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 77-81.

¹⁹ *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, eds. Seland Ryken, James C. Wilhoit și Tremper Longman III (Oradea: Casa Cărții, 2011), pp. 687-8. See also: Sandra Sweeny Silver, *Symbol of Christ as good Shepherd*, in <https://earlychurchhistory.org/christian-symbols/symbol-of-christ-as-good-shepherd/>, 25 apr. 2019.

²⁰ The Gem of Potaissa depicts multiple Christian symbols: The Good Shepherd, the tree of life, the dove, Jonas and the inscription IXTYS. The Shepherd who sits near the tree of life, "standing up, clothed with a short garment; his chest is tied with a ribbon (=a quiver belt), his left shoulder carries the lamb; his head turned to the right, while his left hand is on the waist; at his feet, in the right side there is a lamb with his head up, pointed to the shepherd." N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 169.

²¹ The Shepherd is depicted here in a similar way to that on the Gem of Potaissa. The major difference is the outfit and the fact that he has two lambs alongside. N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 170.

²² "And I will set up one shepherd over them, and he shall feed them, *even* my servant David; he shall feed them, and he shall be their shepherd. And I the LORD will be their God, and my servant David a prince among them; I the LORD have spoken *it*. And ye my flock, the flock of my pasture, *are* men, and I am your God, saith the Lord GOD." (Ez 34,23-24,31).

²³ "Therefore thus saith the LORD God of Israel against the pastors that feed my people; Ye have scattered my flock, and driven them away, and have not visited them: behold, I will visit upon you the evil of your doings, saith the LORD. And I

his flock is assumed by Jesus Christ Who calls Himself: the Good Shepherd (Jn 10,11)²⁴. John the Evangelist has an exemplary description of the qualities this Shepherd possessed and which differentiate Him from those who are paid to watch after the flock. The Good Shepherd is willing to give His life for His flock (Jn 10,15) when it is in peril. Of great relevance for this research is the fact that this Shepherd also has other sheep which are not currently in the same stable guarded by Him but are expected to join in so that there will be "a flock and a Shepherd" (Jn 10,16). The allusions are obvious, either if we relate to the image of the Unique Shepherd, or to the entire flock. Jesus Christ is portrayed here as the Unique God who care for the faithful and intends to bring them all to Him and offer plenitude of life (Jn 10,10).

Jonas. The image of the prophet portrayed on the Gem of Potaissa²⁵ refers to the wandering of Jonah who refuses the mission appointed to him by God, Who asked him to preach in the city of Niniveh²⁶. Jonah is a symbol of the love God offers to all mankind, not just to the chosen people of Israel. Even though Jonah did not understand the providence of God for the salvation of the pagan nations, he preaches to the people of Niniveh and they repent for their sins²⁷. We must not overlook the fact that before he was eaten by the sea monster, Jonah inspired the sailors "to fear with great scare of Lord" (Jonah 1,16), to make oaths and bring sacrifices to God. Therefore, leading the gentiles to the ministry of the unique God emphasizes again the idea of unity. At the same time, considering the fact that our Lord assumes

will gather the remnant of my flock out of all countries whither I have driven them, and will bring them again to their folds; and they shall be fruitful and increase. And I will set up shepherds over them which shall feed them: and they shall fear no more, nor be dismayed, neither shall they be lacking, saith the LORD." (Ir 23,2-4)

²⁴ G.R. Beasley-Murray, *John*, coll. *Word Biblical Commentary* 36, Word, Incorporated, Dallas, 2002, pp. 170-175.

²⁵ The effigy on the gem that represents Jonah appears on the right side. Approximately at the shepherd's chest "there is a ship set for sailing; on the deck there is a man with his head upside down (prophet Jonah); in the water, near the ship, there is a sea monster with his mouth wide open waiting for his victim; the monster has a dolphin tail, lifted up, with a trilobary head". N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 169. *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, pp. 439-440.

²⁶ *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, pp. 439-440.

²⁷ The peculiarity of Jonah's prophetic mission is described by father Ioan Chirița in „Reperete fundamentale ale misiunii în Vechiul Testament”, în *In Honorem Pr. Prof. Valer Bel*, Cristian Sonea și Paul Siladi eds., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 159-180.

the sign of Jonah (Mt 12,38-41²⁸), the connection of Jonah's image with Jesus Christ was obvious. Jonah's dwelling inside the sea monster for three days becomes a sign of the entombment and resurrection of our Lord. Only after this event that had an impact on the restoration of humanity, could the salvation offered by God to all gentiles be fully understood. Jesus Christ, symbolized by prophet Jonah is He Who, by His death and resurrection granted all mankind the possibility to repent for their sins and be saved.

The tree of life as a symbol of eternal life and of Lord's sacrifice on the cross is usually depicted on gems, rocks (Potaissa), and on vessels (Porolissum-Moigrad – Salaj county). This symbol was mainly meant to raise a nostalgic feeling for paradise in the soul of the faithful, the place where man used to live in unity and harmony with all the created beings, and in communion with God Himself²⁹. The tree of life, the fruits of which were destined for man's nourishment (as soon as Lord considered the right time) for eternal life (Gn 3,22), was guarded by cherubims when man fell from Eden. The Incarnation of Jesus Christ, opened man once again the way to the kingdom of heaven³⁰. The redemptive sacrifice of the Cross, would come to offer man the chance to drink from the fountain of life thus becoming, through grace, part of the divine nature³¹. The Cross of

²⁸ "Then certain of the scribes and of the Pharisees answered, saying, Master, we would see a sign from thee. But he answered and said unto them, An evil and adulterous generation seeketh after a sign; and there shall no sign be given to it, but the sign of the prophet Jonas: For as Jonas was three days and three nights in the whale's belly; so shall the Son of man be three days and three nights in the heart of the earth. The men of Nineveh shall rise in judgment with this generation, and shall condemn it: because they repented at the preaching of Jonas; and, behold, a greater than Jonas is here." (Mat 12,38-41) Look up for the interpretation in: C. Blomberg, *Matthew*, coll. *New American Commentary* 22, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2001, pp. 205-207.

²⁹ *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, p. 779. Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. 1, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002, pp. 84-85.

³⁰ "O, come and rejoice in our Lord, telling the mystery that lies ahead. The wall that separated us has fallen; the burning sword is cast away; the cherubim no longer guards the tree; and I rejoice of the beatitude of heaven, of which I departed myself through disobedience". Chant of „Lord, I have cried”, the Lord's Nativity Vesper in *Mineiul pe Decembrie*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 426.

³¹ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariul la Evanghelia Sfântului Ioan*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 41, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 24.

Christ thus became the new tree of Heaven³² from which man can now feed in order to become deified.

Dove. This bird appears on different objects (rushlights – Dej³³, Cluj county; gems – Romula-Resca or vessels – Porolissum-Moigrad) symbolizes the Holy Ghost³⁴ who revealed Himself as a dove at the Theophany (Mat 3,16)³⁵. The synergy of Jesus Christ with the Spirit of God is anticipated in Old Testament texts (Is 61,1-3³⁶), is explicitly stressed out after the event of Pentecost when the Spirit of God revitalizes the present of Jesus Christ in the hearts of the holy apostles. This work of grace was meant to create the ecclesial community through the Eucharistic mystical supper. Considering the fact that the work of the Spirit of God cannot be separated from that of Christ, the dove as a symbol cannot be separated under any circumstance by the ecclesial unity in the mystic body of He Who is Head of the Church (Ef 1,22; 5,23).

Fish. Christians often envisioned themselves as fish³⁷ and carved this symbol on object like rushlights (Lipova – Arad county), gems (Orlea – Dolj³⁸), vessels (Gherla – Cluj county, Copaceni – Valcea³⁹

³² Look up especially for the third and fourth chapter of Stephen J. Reno (*The Sacred Tree as an Early Christian Literary Symbol: A Phenomenological Study*, Homo et Religio, Saarbrücken, 1978) where the author analyzes the symbolism of *arbor vitae* and *arbor crucis*.

³³ The rush light found in Dej has a dove shaped handle with “the face oriented towards the long side of the piece, to the beak; the wings are softly extended; long and tall legs; a short tail, head raised up, eyes seem depicted very detailed; the other anatomic elements (feathering, claws, and other parts of the body) are not distinguishable.” N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 143. The rushlight discovered in Moigrad that is has a dove shape, has much clearer details. See N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 145.

³⁴ *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, pp. 779-780.

³⁵ D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, coll. *Word Biblical Commentary* 33A, Word, Incorporated, Dallas, 2002, pp. 57-59.

³⁶ “The Spirit of the Lord GOD is upon me; because the LORD hath anointed me to preach good tidings unto the meek; he hath sent me to bind up the brokenhearted, to proclaim liberty to the captives, and the opening of the prison to them that are bound” (Is 61,1)

³⁷ *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, pp. 751-752. See also: Sandra Sweeny Silver, *The fish symbol – Ichthus*, în <https://earlychurchhistory.org/christian-symbols/the-fish-symbol-ichthus/>, 25 apr. 2019 and Sandra Sweeny Silver, *Christ as The Big Fish*, în <https://earlychurchhistory.org/christian-symbols/christ-as-the-big-fish/>, 25 apr. 2019.

³⁸ The coralline ring stone uses two Christian symbols: a Latin cross and two fishes (with little wings and cloven tails) that both have their mouths sealed by the transversal side of the cross. N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 172.

³⁹ The vessels that had fish carved on them after their date of manufacture are described in N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 191.

county) county to identify themselves as Christians and be recognized as such. The vessels were carved with the fish symbol either by manufacture (Micia – Vetel – Hunedoara county and Micasasa – Sibiu⁴⁰), or by after burn incising (Gherla) or on certain funerary monuments (Potaissa, Gilau – Cluj county). Christ was considered the Great Fish, most probably because of the Greek name ΙΧΘΥΣ⁴¹ (fish). The initials of this word form an acrostic that means *Jesus Christ, the Son of God, Savior*. These can be found on *gems* (Potaissa, Dobrogea) and on many other pieces. The fish was chosen by Christians firstly to emphasize their allegiance to the ecclesial community. This symbol refers to the naming Jesus Christ used for His disciples when they began the apostolic mission – “fishers of men” (Mat 4,19)⁴². After the end of persecutions, the symbol of fish has been gradually forgotten and avoided by Christians. It would eventually be replaced by the sign of the Holy Cross which was generalized and permanently instituted as a central Christian symbol⁴³.

The Cross. The use of the cross of a symbol dates back to the 2th century. In general, the quadrata cross (Greek cross with equal arms) was incised on handles and on the bottom of the vessels. It may seem that this symbol became common in the Romanian territories early, even though the cross becomes an official symbol in the Eastern Christianity at the beginning of the 4th century, thanks to Constantine the Great, the emperor. His vision in which he was told that the sign of the cross will bring him victory in his conflict against Maxentius would eventually be decisive for the spreading and generalization of this symbol in the whole Christian world⁴⁴.

⁴⁰ The two oval trays are presented in N. Gudea și I. Ghirco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 196.

⁴¹ Sometimes it is used in this form: ΙΧΘΥC. The differences rely on the use of sigma letter.

⁴² Ilie Melniciuc-Puică, „Abbreviations and symbols founded in biblical manuscripts and Christians icons”, in: *European Journal of Science and Theology*, 6 (2010), 3, p. 17.

⁴³ See more in John Stott, *The Cross of Christ*, Inter-Varsity Press, Nottingham, 2009. The cross is the distinctive sign of the Christians that sets them apart from all the other religions of the world. For this reason, *the theology of the cross* is the core element of any Christian teaching and dogma. John Moltmann, *The crucified God: The Cross of Christ as the foundation and criticism of Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 72.

⁴⁴ The evolution of the cross as symbol before Constantine the Great can be further studied in Bruce w. Longenecker, *The Cross before Constantine: The Early Life of a Christian Symbol*, Fortress Press, Minneapolis, 2015, 232 p.

The cross can be found both on religious and domestic items. Its frequency is overwhelming, either if we refer to quadrata cross (+), decussata (X), imisa, (†), commisa (T), gammata (), or other forms. The cross appears distinctly on pendants ((Porolissum-Moigrad⁴⁵ or Romula-Reșca⁴⁶), or on liturgic vessels (Porolissum-Moigrad), on the seal used for the Eucharistic bread (Jabăr – jud. Timiș), on rushlights (Apulum – jud. Alba, Ulpia Traiana Sarmisegetuza – jud. Hunedoara, Bumbești – jud. Gorj, Feldioara – Brașov, Romula-Reșca⁴⁷), on buckles (Apulum, Noșlac – jud. Alba, Bratei – jud. Mureș, Orlea⁴⁸), on metallic rings (Caraș – jud. Caraș-Severin, Sacoșul Turcesc – jud. Timiș⁴⁹), on funerary monuments (Napoca, Potaissa, Gilău, Ampelum – jud. Alba⁵⁰), on vessel lids (Porolissum-Moigrad, Poian – jud. Covasna, Slăveni – jud. Olt⁵¹, Micia-Vețel⁵²), and even on brick pieces used in constructions (Romula-Reșca). The cross is the instrument through which Jesus Christ united those who were separated (the Jewish world with the gentiles), and brought close the close with the foreigners. In the Pauline⁵³ theology, the cross is the instrument through which Jesus Christ united the two separat-

⁴⁵ N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 175.

⁴⁶ N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 177-176.

⁴⁷ The cross shaped rush lights, with cross handle and incised cross are described in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 149-152.

⁴⁸ The common buckles and cross-shaped buckles are described in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 177-181.

⁴⁹ Rings with cross on disks or cross-shaped are presented in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 174-175.

⁵⁰ The monuments, stars and funerary bas-reliefs are presented in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 183-186.

⁵¹ The vessels on which crosses are incised are presented in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 187-191.

⁵² N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 193.

⁵³ The text I reflected on is part of the Epistle of Ephesians: "But now in Christ Jesus ye who sometimes were far off are made nigh by the blood of Christ. For he is our peace, who hath made both one, and hath broken down the middle wall of partition *between us*; Having abolished in his flesh the enmity, *even* the law of commandments contained in ordinances; for to make in himself of twain one new man, so making peace; And that he might reconcile both unto God in one body by the cross, having slain the enmity thereby: And came and preached peace to you which were afar off, and to them that were nigh. For through him we both have access by one Spirit unto the Father. Now therefore ye are no more strangers and foreigners, but fellow citizens with the saints, and of the household of God; And are built upon the foundation of the apostles and prophets, Jesus Christ himself being the chief corner *stone*; In whom all the building fitly framed together growth unto an holy temple in the Lord: In whom ye also are built together for an habitation of God through the Spirit." (Eph 2,13-18). Look up for

ed worlds, built them in a unique new creation and brought peace between Jews and gentiles, as well as among the two of them, united in one body with God. Through Jesus Christ the communion between God and man and the unity of mankind have been restored. In other words, the cross becomes, through the sacrifice of our Lord, the symbol of unity, the instrument through which the foreigner and the neighbor become one⁵⁴.

The monogram. A Christian symbol closely connected to the cross is the cryptographic monogram of Jesus Christ name also called the chrisomonis⁵⁵. It is formed by combining two letters, one that refers either to a name, or to a title. In our case, these Greek letters that directly refer to the name of Christ are *he* (H) and *ro* (P). The same situation is found in the case of combining letters *iota* and *eta* (IH) to cryptograph the name Jesus⁵⁶. The origin of this Christian symbol is related to the vision emperor Constantine had at Pons Milvius when he saw the sign of the cross in the sky and heard a voice that told him: "in this sign you will defeat". After this miraculous event, the emperor ordered that the christic monogram would be stitched on his flags and carved on his soldiers' shields. Later, the christogram became a stavrogram, the X was transformed in a quadrata cross. The vertical line of the cross became support for the Greek letter *ro* (P)⁵⁷. This way, the connection between the cross and the monogram became obvious. The symbol of the cross was transferred to the monogram too, being a call to unity in the name of Jesus Christ. In the Romanian territories, the chrismon can be found on the famous donarium of Biertan (Sibiu county)⁵⁸, on the disc belonging to bishop Paternus of Tomis⁵⁹, on chalices (Ulpia

the interpretation in: A.T. Lincoln, *Ephesians*, coll. *Word Biblical Commentary* 42, Word, Incorporated, Dallas, 2002, pp.138-149.

⁵⁴ *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, pp. 219-220.

⁵⁵ See also Sandra Sweeny Silver, *The Staurogram*, in <https://earlychurchhistory.org/christian-symbols/the-staurogram/>, 25 apr. 2019 and Sandra Sweeny Silver, *The Chi Rho Symbol*, in <https://earlychurchhistory.org/christian-symbols/the-chi-rho-symbol/>, 25 apr. 2019.

⁵⁶ I. Melniciuc-Puică, „Abbreviations and symbols...”, p. 12.

⁵⁷ I. Melniciuc-Puică, „Abbreviations and symbols...”, p. 17.

⁵⁸ Details concerning the famous votive tablet and the disc of Biertani in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 136-7.

⁵⁹ The description of the eucharistic vessel can be found in N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 138-141. See also Alexandru Madgearu, „The

Traiana Sarmisegetuza, Porolissum-Moigrad), on rushlights (Transilvania⁶⁰), on vessel lids (Mehadia, Caras-Severin county⁶¹) and on bowls (Micăsasa)⁶². The monogram is generalized as a permanent Christian symbol that has not lost its significance and utility.

Conclusions

Christian art has been influenced both by the social and cultural setting of the Christian communities, and by the principles they valued. That is why Christian symbols succeeded to depict the idea of unity in some many ways. The Cross and the Christian monogram are the most representative symbols of the Christian communities' unity from the entire world. This symbolism of unity is due to their implicit reference to Our Savior Jesus Christ, Who united Israel with the gentiles, the neighbor and the foreigner in a unique mystic body – that is the ecclesial community, the Church.

Christian missionaries who carried on an intense activity in Dacic territories starting from the third century, have decisively influenced the national unity of our people by confessing their faith in the Unique God. As we have acknowledged, the Cross of our Lord and the other Christian symbols which refer directly or indirectly to Jesus Christ have become an important factor in the consolidation of the national unity and identity, especially after the Aurelian retreat from North-danubian territories. This fact is confirmed by the presence of the same Christian symbols (that promoted the unity in Jesus Christ) on objects found in different regions of the Romanian territories. In order to give the reader the opportunity to easily seize this reality, I chose that, besides mentioning the name of the localities, to specify, in parenthesis, the county or region where these valuable Christian vestiges have been discovered.

Considering the fact that I focused only on the biblical symbols that emphasize the idea of unity, I excluded many types of Christian symbols that can be found on archeological vestiges from the historical period I analyzed. For this reason, I regard the possibili-

plate of Paternus from the Malaja Perešćepina treasure: booty or gift ?", in: *Études Byzantines et Post-Byzantines*, 6 (2011), pp. 65-71.

⁶⁰ N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 148.

⁶¹ N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, p. 192.

⁶² N. Gudea și I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români*, pp. 79-81.

ty of other researches that focus on symbols which convey another teaching or religious message. A potential perspective would be to emphasize the importance of Christian symbols that center on the idea of resurrection (eg. the peacock, the cock).

Acknowledgments: „This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCCDI - UEFIS-CDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III”.

Ortodoxia românească – punte între Orient și Occident

AUREL PAVEL

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu*

Desemnarea de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a anului 2018 ca „anul omagial al unității de credință și de neam și anul comemorativ al făuritorilor Marii Uniri din 1918” reprezintă un bun prilej de a reflecta asupra problemelor ridicate de unitatea ecclesial-națională nu doar din perspectivă istorico-politică ci și cultural-teologică.

*

În decursul secolelor XIX-XX s-au petrecut cristalizarea conștiinței de neam și limbă pe fondul conștiinței unității de credință. Procesul poate fi urmărit etapă cu etapă în mișcările revoluționare din 1784, 1789, 1821, 1848, 1859, 1877-1878, pe parcursul regalității, al celor două Războaie Mondiale, evoluție ce va conduce spre perioada comunistă (1948-1989), caracterizată atât prin stagnarea misiunii externe cât și prin reducerea intensității misiunii interne a Ortodoxiei românești.

În sec. al XIX-lea mulți preoți au sprijinit lupta poporului român pentru independență și unitate statală, în toate etapele ei: Revoluția lui Tudor Vladimirescu (1821), Revoluția din 1848 (preotul Radu Șapcă, ierom. Ambrozie, arhim. Iosafat Snagoveanu în Țara Româ-

nească; preoții Simion Balint, Simion Groza, Simion Prodan, luptători în oastea lui Avram Iancu), Mica Unire (1859 – participanți în divanele *ad-hoc*: Neofit și Filaret Scriban, arhim. Melchisedec Ștefănescu, episcopii Filotei al Buzăului și Sfântul Calinic al Râmnicului), Războiul de Independență (1877 – ca voluntari sanitari, capelani, organizatori de colecte pentru sprijinirea frontului, inclusiv din Ardeal), mișcarea Memorandistă (1892), Marea Unire (1918 – preoții Vasile Lucaciu, Miron Cristea, Nicolae Bălan).

La începutul sec. al XIX-lea, un preot din Rășinari, Sava Popovici (1768-1808), autor prolific de scrieri religioase, istorice, geografice și juridice¹, afirma importanța rolului Bisericii Ortodoxe în mișcarea de emancipare națională. Predica sa, intitulată *Istoria românilor din Țara Ardealului*, trasează un adevărat program misionar al Ortodoxiei locale, propunându-și să lămurească probleme ca: „Ce feliu de sămânță vecheie este neamul nostru românesc?... Cu ce întâmplări sau pricini, am venit noi în țara aceasta?... De unde am venit?... Cum am rămas pre locul acesta?”². În contextul unor afirmații de natură istorică (inclusiv referitoare la drama rupturii produse de uniație în Biserica Ortodoxă din Ardeal), autorul înțelege misiunea Ortodoxiei românești ca „asumare a responsabilității precise, ... de consolidare a principalelor structuri ce alcătuiau spiritualitatea românească, de menținere nealterată a coordonatelor fundamentale ale acelei construcții pe care, de regulă, o numim *ființă națională*”³.

La hotarul dintre sec. XVIII-XIX cultura română a intrat într-un proces rapid de sincronizare cu Occidentul, dând naștere la ambiguități și conflicte între „forme” (occidentale) și „fond” (autohton și oriental). Convingerea criticului Titu Maiorescu era că formele își vor genera treptat fondul⁴. Pentru mentalitatea colectivă, inclusiv cea religioasă, apărea dilema de a fi, în același timp, „român” și „european”, o scindare care a generat în Ortodoxia ro-

¹ Ioan Lupaș, *Scrieri alese. Chestiunea originii și continuității românilor, într-o predică de la 1792*, vol. I, p. 166, nota 1.

² *Ibidem*, p. 170-173.

³ Dan Horia Mazilu, „Istoricii Școlii Ardelene sau demonstrarea dreptului de a fi în istorie” (studiu introductiv) în volumul Samuil MICU, Gheorghe ȘINCAI, Petru MAIOR, *Despre vechimea și continuitatea românilor*, studiu introductiv de Dan Horia Mazilu, selecția textelor și glosar de Anatol Ghermanschi, Editura Militară, București, 1989, p. XIV.

⁴ Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, Ediție îngrijită de D. Filimon-Stoicescu, București, 1967, p. 147.

mânească fie „fuga de” Europa (izolarea), fie „fuga în” Europa (întărirea diasporei)⁵.

Antagonismul dintre formă și fond pare să fie o constantă a istoriei românești⁶, cu toate că, din perspectiva Ortodoxiei românești, formele administrative bisericești au venit în sec. XIV-XV peste un fond de viață creștină autentică: populație botezată ortodox, schituri cu viață monahală autonomă, horepiscopi responsabili de parohiile din cnezate și voievodate, o ierarhie bisericească descentralizată. În sec. al XIX-lea, modernizarea țării, inclusiv a Bisericii Ortodoxe, a devenit un model critic, prin lentila căruia schimbările au fost considerate drept o lucrare superficială, o suprapunere de forme dăunătoare peste un fond autentic românesc sănătos (pentru a ne referi numai la reformele bisericești inițiate de Alexandru Ioan Cuza)⁷.

În acest sens se pune întrebarea: Este îndreptățită Biserica să formuleze, să argumenteze și să susțină identitatea națională ca element constitutiv al ei? O întrebare care rămâne deschisă, și care ridică încă multe dileme printre teologii ortodocși.

În secolul al XIX-lea, în toate provinciile românești, s-a manifestat un curent ideologic care aspira la emanciparea națională prin educarea maselor, mișcare susținută de familiile nobiliare și de Biserica. Statele naționale Moldova și Țara Românească, unite în 1859 sub numele „România”, încercau „recâștigarea încrederii maselor în valențele etnoculturale și lingvistice ale colectivităților”⁸. Era începutul unui nou tip de guvernare în estul Europei, de tip occidental, care urmărea păstrarea echilibrului social prin administrarea profesionistă a statului și prin crearea unui cadru laic în care să

⁵ Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*, Ediția a II-a, revăzută și întregită, cu un post-scriptum al autorului; Cuvânt înainte de Silviu Lupescu, Polirom, Iași, 2005, p. 82-83.

⁶ Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, București, 2001, p. 13.

⁷ *Ibidem*, p.12 : „procesul de modernizare politico-juridică din sec. al XIX-lea ar fi fost o pretenție lipsită de fundament; în al doilea rând, democrația votului universal dintre cele două războaie mondiale s-ar fi dovedit doar o iluzie fără adevăr; comunismul s-a arătat apoi ca o fantomă fără corp, ca un produs de import fără rădăcini în societatea românească; în sfârșit, tranziția postcomunistă pare să nu ajungă nici ea să dea un conținut real reformei”.

⁸ Victor Neumann, *Neam, popor sau națiune? Despre identitățile politice europene*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Curtea Veche, București, 2005, p. 119.

se desfășoare liber inclusiv valorile religioase⁹. Noile caracteristici ale unei comunități naționale ar trebui să fie credința în existența sa, identitatea istorică, proiectele comune, locul geografic și credința în caracterul distinctiv a ceea ce denumim „român”¹⁰. Conform modelului social francez, identitatea religioasă nu mai definea un popor, ci devenea un element secundar al existenței sale, manifestat în viața privată.

În perioada interbelică a funcționat o asociație misionară a intelectualilor, *Frăția ortodoxă Română*, care a gravitat în jurul dictonului „Noi, fără ortodoxie, am reprezenta latinitatea cea mai goală de suflet”¹¹ (preluat după o formulare a părintelui Dumitru Stăniloae¹²). Fondatorul și conducătorul asociației a fost Sextil Pușcariu¹³.

Istoricii încă mai sunt fascinați de viziunea etno-națională a identității statale românești¹⁴, creată prin dispunerea termenului „națiune” alături de conceptul de „stat”, astfel încât expresia „stat național” a devenit o regulă generală în secolele XIX și XX¹⁵. Noua filozofie de guvernare, explicată în afara unor seturi de valori morale cultivate în familie, școală și Biserică, a generat riscul de a confunda (la modul romantic) națiunea cu statul român. „*Neamul-Etnicitatea-Națiunea* sunt subsumate termenului *Rasă*”, scria Victor Neumann¹⁶, într-un mod exclusivist de a vedea lucrurile, în care limba și confesiunea sunt factorii hermeneutici esențiali.

⁹ Cuvântul „națiune” ar trebui să definească „o coeziune culturală și geografică” (*Ibidem*, p. 123).

¹⁰ B. Baertschi, „Farmecul secret al patriotismului”, în Bernard Baertschi, Kevin Mulligan (coord.), *Naționalismele*, Traducere din lb. franceză Ion Doru Brana, Editura Nemira, 2010, p. 75-76.

¹¹ Sextil Pușcariu, *Latinitate și Ortodoxie*, Ediție îngrijită, studiu și indice de nume de Gabriel Vasiliu; prefață de Bartolomeu al Clujului, Editura NAPOPCA STAR, Cluj-Napoca, 2006, p. I.

¹² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae realiza în 1939, la șase ani după înființarea *Frăției Ortodoxe Române*, o analiză a activității asociației și președintelui ei, cu titlul „Ortodoxie și latinitate”. Articolul devenea parte integrantă a ideologiei Frăției, al cărei scop era misiunea Ortodoxiei în sprijinul românismului (D. STĂNILOAE, „Ortodoxie și latinitate”, în *Gândirea*, nr. 4, 1939, p. 197).

¹³ Sextil Pușcariu, „Răspuns”, în *Renașterea*, nr. 46, 1937.

¹⁴ Exemplul istoricului american Keith Hitchens; în Victor Neumann, op. cit., p. 127 și 131.

¹⁵ Murray N. Rothbard, „Națiuni prin consimțământ: descompunerea statului-națiune”, în Bernard Baertschi, Kevin Mulligan (coord.), *Naționalismele*, traducere din lb. franceză Ion Doru Brana, Nemira, 2010, p. 293.

¹⁶ *Ibidem*, p. 137.

Pentru cercetarea noastră prezintă interes raportul dintre Ortodoxie și Românism. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a valorificat sinteza dintre latinătate și Ortodoxie ca element specific românismului. „Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferențiere, căci noi suntem în lume singurul popor latin de credință ortodoxă. Această împerechere fericită de sânge latin cu alese însușiri sufletești, venite din Răsărit, ne ridică valoarea rasei noastre”, scria el în 1939¹⁷. Pe aceeași linie, filozoful Constantin Rădulescu-Motru definea românismul ca „geniu etnic care își creează o religie specifică lui, în afară de religia revelată”¹⁸, făcând următoarea distincție: „Ortodoxismul este tradiție, românismul este vocație”¹⁹. Istoricul Nicolae Iorga scria că „neamul este o ființă organică, *un fapt viu al lumii*”, al cărei rost „este pur și simplu perfecțiunea propriei ființe în interesul civilizației universale”²⁰. În programul *Frăției Ortodoxe Române*, condusă de Sextil Pușcariu, se regăsea constant ideea că „legea strămoșească împreună cu limba e elementul distinctiv față de oricare alt neam”²¹.

În perioada interbelică s-a accentuat ideea Ortodoxiei ca liant și identitate etnică. Un exemplu de moment istoric de confuzie între mistică și politică l-a reprezentat Mișcarea Legionară românească („Legiunea Arhanghelului Mihail”, 1927-1941), care a încercat să instaureze un ideal religios național: „mântuirea neamului”²². „Legionarismul nu a reprezentat o angajare făcută dintr-un calcul politic, ci o adeziune pornită dintr-un act de credință. Iar atunci când s-a pus problema politicii, ea a fost rezolvată tot în termeni de credință”²³, scria Sorin Lavric.

Din punct de vedere structural, Ortodoxia cuprinde un ansamblu de Biserici locale, autocefale, delimitate de limitele teritoriale

¹⁷ D. Stăniloae, „Ortodoxie și latinătate”, în *Gândirea*, an XVIII, Nr. 4/ 1939, p. 197.

¹⁸ Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, citat de Zigu ORNEA, *Anii trezeci. Extrema dreaptă românească*, ediție revizuită, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 125.

¹⁹ *Ibidem*, p. 123 și 80-81.

²⁰ Nicolae IORGA, *Ce este naționalismul*, (1908), citat de Peter F. SUGAR, *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*, traducere de Radu Paraschivescu, Curtea Veche, București, 2002, p. 226.

²¹ Sextil Pușcariu, „Rostul bisericii noastre”, în *Renașterea*, nr. 21, 1935.

²² Sorin Lavric, *Noica și Mișcarea Legionară*, ediția a doua revăzută, Humanitas, București, 2008, p. 7.

²³ *Ibidem*, p. 6-7.

ale unui stat, motiv pentru care sunt numite „naționale”. Din punct de vedere canonic, limitele Bisericii nu sunt naționale, ci teritoriale: episcopiile alcătuiesc mitropolii, ai căror conducători se reunesc în sinod pentru a-și exprima fidelitatea comună prin hotărârile luate. Relațiile dintre Ortodocși sunt în primul rând canonice, apoi geo-politice, dimensiune care favorizează izolaționismul în cazurile în care relațiile politice sunt defectuoase. Jean Meyendorff consideră că un alt neajuns al organizării teritoriale a Ortodoxiei este naționalismul, „această boală care a făcut ravagii în Europa răsăriteană a sec. al XIX-lea și al XX-lea”. Principalul loc comun al naționalismului ar fi considerarea „Bisericii un atribut al națiunii, un simplu instrument destinat să păstreze limba și obiceiurile populare”. Naționalismul poate fi un efect al misiunii Ortodoxiei bizantine medievale, direcționată către exportul unui model politic odată cu credința și adaptarea lui rapidă și organică prin traducerea Liturghiei în limba poporului respectiv²⁴.

Ambiguitatea raportului dintre eclezial și național a sporit și mai mult în România prin instaurarea regimului comunist. Fără să proclame cu claritate separarea statului de Biserică, Republica Populară Română a promovat o atitudine duplicitară, menționând în Constituția din 1948 că Biserica Ortodoxă este una „unificată, avându-și propriul conducător”²⁵, dar, în același timp subvenționa clerul și instituțiile de învățământ religios (preluat și de *Constituția R.S.R.*, Art. 30). Manipularea aversiunii B.O.R. față de Biserica Romano-Catolică, în contul lipsei de popularitate a P.C.R., a condus la revenirea, prin decret de stat, a greco-catolicilor în Biserica Ortodoxă (1948). O serie de măsuri administrativ-canonice urmau să aibă efecte pozitive asupra activității misionare interne și externe a Ortodoxiei românești în comunism.

Cu noul Statut de Organizare a Bisericii Ortodoxe Române (din 25 februarie 1949), patriarhul Justinian pune la capăt unui secol de frământări canonice în Ortodoxia românească. Păstrând principiile șaguniene de organizare (stabilite pentru întreaga Biserică prin Constituție și Legea cultelor din 1925), noul Statut aducea în plus

²⁴ Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, ediție nouă, revăzută și îndreptată de Jean Meyendorff și Nicolas Lossky, traducere de Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 119-120.

²⁵ *Ibidem*, p. 137.

extinderea principiului autocefaliei și la comunitățile credincioșilor ortodocși de peste hotare (art. 6). Măsura venea ca răspuns la încercările Patriarhiei ecumenice de a-și impune jurisdicția asupra întregii diaspore ortodoxe²⁶. Separarea de stat nu a exclus, în realitate, posibilitatea colaborării și sprijinirii Bisericii de statul comunist. Principiul sinodalității era extins la dreptul ierarhiei de a controla și revoca organele de conducere și administrative bisericești. De asemenea, funcția onorifică de „patriarh”, devenea instituție bisericească, organizată canonic după modelul mitropoliei²⁷.

În perioada omunistă, ideea naționalismului a animat și alte popoare est-europene ortodoxe. De exemplu, rușii, aflați sub conducerea unui regim comunist-stalinist, au cunoscut o revigorare a sentimentului religios în momentul crucial al bătăliei pentru Stalin-grad (1942). Diferența față de Ortodoxia românească ar consta în faptul că în Ortodoxia rusească „sentimentul de comuniune e chiar mai puternic în rândul poporului decât în rândul conducătorilor”²⁸, fiind întreținut de elemente liturgice și estetice (Liturghia și icoana), adevărate „splendori psihedelice”²⁹. În România s-a păstrat mult mai clară distincția dintre stat și Biserică, conducerea autonomă și respectul reciproc (înțeles adesea ca răceală).

Regimul politic comunist și-a manifestat limitarea ideologică atee prin faptul că nu recunoștea „că religia creștină reprezintă una din dimensiunile esențiale ale civilizației și culturii europene. În cea mai mare parte viața culturală românească și europeană s-a construit pe fundamentul creștin”³⁰. Naționalismul creștin românesc s-a infiltrat în gândirea teologică interbelică prin punctul de fuziune al românismului. Dorința de a trasa liniile definitorii ale sufletului românesc a crescut din Ortodoxie, dar a devenit exclusivistă și protocronistă.

Într-un discurs din 1974, la inaugurarea Transfăgărășanului, Nicolae Ceaușescu prelua temele naționalismului interbelic, folosindu-le în scopul propagandei statului comunist. „Acesta este pă-

²⁶ Pr. Prof. Univ. Dr. Liviu Stan, *Biserica și dreptul. 6. Ortodoxia românească*, Ediție coordonată de pr. Conf. Univ. dr. Irimie Marga, Apare cu binecuvântarea ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Editura Andreiana, Editura ASTRA Museum, Sibiu, 2015, p. 140-141.

²⁷ *Ibidem*, p. 143-144.

²⁸ Alain Besançon, *Sfânta Rusie*, Traducere din franceză de Vlad Russo, Humanitas, București, 2013, p. 34-38.

²⁹ Vladimir Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe*, Paris, 1988, p. 65.

³⁰ Vasile Simon, „Religia creștină prigonită de comuniști”, în *Revista română*, anul XX, 2 (76), iulie, 2014, Iași, p. 34.

mântul moșilor și strămoșilor noștri, aceasta este casa românilor!”, declama acesta³¹.

În perioada interbelică, Nichifor Crainic privea statul ca pe un factor laic, neutru și ineficient, capabil în realitate să elimine (prin forța legilor sau prin indiferența specifică administrației civile românești) orice fel de activitate misionară ortodoxă, pe care declarativ ar susține-o. „Statul nostru, în a cărui constituție scrie că Biserica ortodoxă este Biserica dominantă, practică acest principiu ca o simplă formalitate oficială, festivă și decorativă. În realitate este un stat laic, indiferent din punct de vedere religios, gata oricând să socotească religia ca o simplă afacere particulară după cea mai bună regulă democratică și să se simtă incomodat ori de cât ori religia se conturează ca forță colectivă socială. Statul acesta laic nu vede în cultul organizat nici măcar o formă de disciplină socială și de solidaritate morală, ci mai mult o sarcină bugetară pe care este gata s-o arunce în fiecare moment. Sub acest raport, el este mult mai aproape de bolșevism decât de fascism. Nu impune concepția ateistă, dar ar fi încântat în ziua când cetățenii săi s-ar declara necredincioși părăsind cultele respective”, scria el în studiul *Tineretul și creștinismul*³².

Ideea implicării directe a clerului în politica statului nu a fost văzută cu ochi buni în cazul adeziunii partinice, dar a fost puțin incriminată când a slujit politicii naționale. În 1923, intelectualul român Sextil Pușcariu afirma că „în țara asta suntem mai mulți decât se crede și mai buni decât se recunoaște, care nu facem politică de partid, ci politica neamului”³³. În opinia lui, neimplicarea Bisericii în viața politică părea imposibilă în 1923. „Sub stăpânirea românească, Biserica noastră poate să se dezintereseze de mișcarea naționalistă și să-și mărginească activitatea în direcție pur religios spirituală? Desigur că nu”, se întreba retoric Sextil Pușcariu³⁴.

Căderea comunismului din România în decembrie 1989 a deschis noi oportunități de afirmare a identității eclesial-națională, fără însă a marca o ruptură decisivă cu trecutul. Astfel, discuția despre

³¹ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, Editura Meridiane, București, 1976, p. 703-706.

³² Prof. Dr. Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnografie*, Studiu introductiv, ediție îngrijită și note de Constantin Schifirneț, Editura Albatros, București, 1997, p. 99.

³³ Sextil Pușcariu, *Latinitate și Ortodoxie...*, p. II.

³⁴ Idem, „Biserica militantă”, în *Conștiința românească*, nr. 13, 1923, la Sextil Pușcariu, *Latinitate și Ortodoxie...*, p. 48.

raporturile dintre Biserică și statul comunist ateu s-au reluat și amplificat, prin exprimarea liberă a opiniilor de către clerici și credincioșii mireni. Dezbaterea este mai complexă decât pare, deoarece există pericolul reducerii demersurilor la trei direcții de opinie, devenite deja șabloane: 1) Biserica Ortodoxă Română a fost „total obedientă, chiar colaboraționistă cu regimul comunist”; 2) Biserica Ortodoxă a fost „o martiră totală a comunismului” și 3) Biserica Ortodoxă a fost indiferentă la ceea ce s-a întâmplat în comunism, fiind o instituție arhaică, perimată³⁵. Răspunsurile la complexitatea raporturilor Biserica - stat comunist sunt în decurs de formulare, istoricii și teologii fiind pe cale să le ilustreze printr-o bogată literatură documentară, care a început deja să genereze elementele constitutive ale noilor relații Biserica-stat. Posibilitățile de informare despre misiunea internă și externă a Ortodoxiei românești în relația cu statul comunist le constituie Arhivele Naționale, ale CNSAS, arhivele Ministerului Justiției, ale Ministerului de Interne, ale instituțiilor religioase recunoscute în comunism, stenogramele Secretariatului CC al PCR, actele legislative emise de Marea Adunare Națională, literatura memorialistică din țară și din străinătate și, nu în ultimul rând, istoria orală a românilor.

Este imposibil să facem aici o radiografie completă a relațiilor stat-Biserică în peste un sfert de secol. În consecință, ne rezumăm doar să schițăm principalele direcții de afirmare națională, atât pe plan intern cât și extern, care au animat și animă Ortodoxia românească actuală.

Constituția României, intrată în vigoare în 1991 și modificată în 2003, prevedea un model de colaborare „bazat pe principiul separării/ colaborării Stat-Biserică”, adică se declară autonomia Bisericii, „care prin aceasta vrea să se delimiteze de sfera politicii. În schimb, Statul se întemeiază în general pe normele și valorile religioase, dar manifestă echidistanță și neutralitate confesională”³⁶. „Culte sunt libere și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii ... ele sunt autonome față de stat și se bucură de sprijinul acestuia”, se prevede în articolul 29, alineatele 3 și 5 din Constituție. Problema

³⁵ *Ibidem*, p. 30.

³⁶ Florin Frunză, „Biserica Ortodoxă Română și laicizarea”, în volumul Radu Carp (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, introduceri de Dr. Günter Dill și ierom. Iustin Marchiș, Editura Fundației Anastasia, București, 2005, p. 286 și 294, nota 18.

actuală a raportului stat-Biserică nu este recunoașterea rolului istoric al Ortodoxiei românești în supraviețuirea și dezvoltarea poporului, ci „dacă administrația bisericească are capacitatea să valorifice acest argument în viitoarele negocieri cu statul român”³⁷.

Căutarea unui model post-bizantin – „articularea unei culturi a dialogului Bisericii cu societatea”, „cultivarea angajamentului laic împotriva tendințelor laiciste și anticlericale”: „Adică omul Bisericii trebuie să aibă așezarea și temeinicia unui mesaj bimilenar și în același timp zelul proaspăt și molipsitor al unui misionar neobosit”³⁸. Egalitatea legală între Biserici și culte în România nu are dreptul să confunde „uzul cu abuzul”, adică tradiția unei Biserici legate ființial de popor cu agresivitatea psihică, financiară și instituțională a sectelor intrate în țară după 1989³⁹.

Naționalismul ortodox românesc trebuie să reprezinte o atitudine de redescoperire echilibrată a specificului complex al Ortodoxiei, manifestată prin raporturi de felul: elite-popor, valori-receptarea comună, evlavie personală-evlavie socială, responsabilitate personală-responsabilitate comună, independență-ascultare, național-european, tezaur istoric-viitor programat, temporal-etern, eficacitate economică-progres spiritual etc.. Biserica Ortodoxă Română, fiind o Biserică națională, a reușit să mențină echilibrul între atitudinea autoritară a conducătorilor și situația socială reală a poporului. Ea a fost întotdeauna aproape de oamenii simpli și săraci, îmbinând sobornicitatea (aspectul democratic) cu autocefalia (independența) în procesul de conducere a comunităților pe calea mântuirii.

În relația dintre comunitățile ortodoxe genuine ale Ortodoxiei vest-europene și Ortodoxia est-europeană, Biserica Ortodoxă Română are prezența cea mai dinamică, numeroasă, bine reprezentată teritorial și deschisă ecumenic. Misiunea Ortodoxiei românești în Europa, în țări preponderent romano-catolice sau protestante, se realizează cu o eficiență sporită datorită comunităților de intellec-

³⁷ Lidia Sima, Roxy Cassandra Madison, Vasile Sorescu, prof. Minodora Melcioiu, *Integrarea României în UE – o viziune ortodoxă*, Editura C.H. Beck, București, 2007, p. 151-152.

³⁸ Radu Preda, „Amnezia unui continent. Raportul Biserică-Stat între laicism și relativism” în Miruna Tătaru-Cazaban (coord.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Introducere de Mihai Șora, Editura Anastasia, București, 2004, p. 341-342.

³⁹ *Ibidem*, p. 349-350.

tuali (studenți, bursieri, cercetători, profesori etc.), al căror număr a crescut vertiginos după 1989, într-o mișcare demografică cunoscută sub numele de „migrația creierelor”. Una dintre mărturiile documentate cele mai recente este cartea lui Mihai Copăceanu: *Ortodoxie la Oxford* (Sibiu, 2010).

Tendențele misionare ale Ortodoxiei românești după 1989 sunt mult mai complexe și mai dinamice ca în trecut (recuperarea tineretului, necesitatea evoluției în relația stat-Biserică, specializarea misiunilor urbană și rurală, nevoia de sens în societatea românească, punerea în valoare a contribuției misionare a laicatului, reevaluarea utilizării mijloacelor de comunicare moderne, a învățământului religios public, soluționarea liturgică și canonică a căsătoriilor mixte etc.).

Ortodoxia românească recentă a evoluat în direcția recuperării și reconstruirii etapelor pierdute în anii comunismului (activitate educativă, culturală și filantropică), dar a stagnat prin tendința de a-și justifica atitudinea duplicitară din trecut, alimentarea naționalismului și erorile istorice inevitabile.

Patriarhia Română a dezvoltat o structură administrativă misionară fără precedent după 1989 (înființând șapte dioceze autonome pentru diaspora), arătând că este interesată de păstorirea și mântuirea credincioșilor ortodocși care, din cauza greutăților materiale, pentru afirmare profesională sau pentru reîntregirea familiei au ales să se stabilească în alte țări din Europa și din întreaga lume. În ultimul deceniu, Ortodoxia românească din diaspora a dezvoltat metode și mijloace misionare moderne (multe adaptate din lumea profană sau din experiența misionară a altor culte) necesităților eclesiale specifice. De asemenea, anvergura și calitatea relațiilor inter-bisericești, ecumenice, cu statele laice gazdă și cu societățile civile sunt susținute în primul rând prin Biserică, care se dovedește o remarcabilă punte între patrie și diaspora, între Orient și Occident. Mesajul de credință al Ortodoxiei românești este promovat din ce în ce mai intens, la nivel național și internațional, prin mijloacele de comunicare în masă. În ultimul deceniu s-a constatat că Ortodoxia românească cuprinde eparhii (mitropolii, arhiepiscopii și episcopii) în afara granițelor României, care înglobează aproximativ zece procent din populația românească de religie ortodoxă.

Principala trăsătură a misiunii externe a Ortodoxiei românești pare să fie păstrarea identității naționale și spirituale a românilor

emigrați după 1989. Biserica românească a devenit în ultimele două decenii prezența cea mai plină de conținut și mai stabilă instituțional, superioară formelor de reprezentare statală (ambasade, consulate, asociații etnice românești). Sociologii constată avantajele Ortodoxiei românești în comparație cu celelalte Ortodoxii din diaspora. Biserica Greciei pare încremenită în naționalismul ei ortodox, care privește cu superioritate la „ereticii” vest-europeni. Biserica Bulgariei este copleșită de încercările repetate de refacere a unității instituționale interne, fiind abia prezentă în diaspora ortodoxă europeană. Biserica Serbiei și Biserica Ucrainei etalează dezavantajele unui naționalism demn de sec. al XIX-lea, acaparate de autoritatea morală și jurisdicțională a Bisericii Ruse.

Destinul duhovnicesc al românilor ortodocși din diaspora a fost o preocupare constantă a Ortodoxiei românești după 1989, când numărul lor a crescut vertiginos, iar legăturile cu țara au putut fi menținute mai ușor datorită libertății de mișcare și comunicare. Mântuirea unui popor nu se limitează la granițele sale geografice, ci include devenirea tuturor membrilor lui indiferent de locul unde își petrec viața. Legăturile spirituale, prin cultivarea cunoașterii limbii române, a valorilor culturale, științifice și religioase românești au fost întreținute și amplificate în primul rând de Biserica Ortodoxă.

Modelul cultural românesc nu poate fi disociat de modelul Ortodoxiei românești. Dezbateră despre „integrarea europeană” aduce aspectele cultural și religios din nou față în față. Încă din sec. al XIX-lea cultura română a moștenit dublul complex: vestic (occidental) și estic (oriental). Contextul european de după 1989 a impus Ortodoxiei românești denumiri cu un conținut nou: modelul de sinteză și de adaptare istorică propus de Adrian Marino (regăsit și în gândirea teologică a pr. prof. Ion Bria) ne învață „să fim români și europeni în același timp”.

*

Dezvoltarea istorică ce a urmat încreștinării românilor și care s-a desfășurat ca un proces unic, etnogeneza și eclesiogeneza fiind fațete ale aceluiași fenomen. Prin limba sa, poporul român este înrudit cu popoarele Occidentului, iar prin credința ortodoxă el aparține Răsăritului, constituind astfel o permanentă provocare pentru unirea Răsăritului cu Apusul. Accentul a căzut pe „miracolului”

românesc: „insulă de romanitate” înconjurată de popoare de alte origini. De asemenea elementul bizantin face parte din moștenirea culturală, religioasă și politică a poporului român.

Pe baza considerațiilor unor oameni de cultură și teologi români din sec. XX – ca de ex. a pr. Dumitru Stăniloae –, s-a tras concluzia că misiunea Bisericii are importanță nu doar pentru mântuirea personală, ci pentru a unui întreg neam. Încă de la creație, grupurile umane au fost organizate de Dumnezeu „fiecare după limba sa, după neamul său și după nația sa” (Fac.10, 5). Prezența popoarelor în Împărția cerurilor va fi una distinctă, personală și comunitară. Ieșirea la propovăduire a Bisericii (misiunea) presupune și vindecarea ei interioară, la fel cum există un raport între itinerarul credinței personale și comunitatea sacramentală a Bisericii. Concepția aceasta a fost preluată și dezvoltată și de alți teologi, ca pr. prof Ilie Moldovan. Viziunea acestuia cu privire la etnic devine importantă pentru cercetarea de față, deoarece încearcă să surprindă acele „noduri divine, punți de legătură ontologice”. Identificarea specificului Ortodoxiei românești ca „punte” între Orient și Occident înseamnă descoperirea acelei rațiuni și „forme” unice, care definește etnicul și în cadrele căruia se mântuiește. Cu alte cuvinte, mântuirea poporului român depinde direct de asumarea și îndeplinirea misiunii sale creștine în istorie.

Evoluția istorică a misiunii (interne și externe) a Ortodoxiei românești între sec. al XV-lea s-a dovedit (argumentat științific) că este o punte de legătură între spiritualitatea răsăriteană și apuseană a Europei.

Fără a intra mult în detalii, vom arăta punctual doar următoarele aspecte:

- În prima parte a secolului al XIV-lea s-a desfășurat procesul de cristalizare statală în Țara Românească și Moldova. Cnezate și voievodate existente au fost unificate sub un singur conducător. În paralel, s-a petrecut și procesul de centralizare bisericească, astfel încât, dintre mai mulți ierarhi, unul a fost ales mitropolit, ca reprezentant pe lângă domnitor. Stabilitatea politică a Țărilor Române a favorizat apariția și dezvoltarea unei Renașteri culturale, animată de un Umanism laic și creștin, avându-și izvoarele atât în valorile civilizației elene și latine, cât și în valorile biblice

și creștine. Acum se întâlnește tendința ca valorile sacre și profane să fuzioneze într-o cultură de sinteză, căreia cultura română îi oferă credința creștină de factură europeană, complexă existențial, sintetică și enciclopedică. Neagoe Basarab, Nicolae Milescu, Petru Movilă și Dimitrie Cantemir sunt modele seculare ale Ortodoxiei românești, care au rezolvat duhovnicește probleme politice și militare apărute în vremea lor. Soluțiile oferite de aceștia în timpul crizelor complexe dintre Orient și Occident poartă pecetea unui dialog responsabil, a solidarității creștine și a jertfei contra Islamului violent.

- O parte importantă a misiunii interne a Ortodoxiei românești a fost ajutorul material și spiritual acordat altor popoare ortodoxe, contribuind la supraviețuirea Ortodoxiei sub dominația otomană. Misiunea interortodoxă inițiată și susținută de Ortodoxia românească în Evul Mediu a avut un rol pozitiv în istorie.
- Domnitorii români ai Evului Mediu au înclinat în mod firesc spre o „diplomație cucernică”, un concept specific Ortodoxiei românești, care include paradoxal toleranța umană și intransigența în probleme de credință. Misiunile diplomatice ale clericilor români aveau loc pe fondul relațiilor bisericești existente, pe baza credinței ortodoxe comune și implicau întotdeauna elemente misionare interne (schimburi de cărți, odoare, moaște de sfinți, reîmprospătarea legăturilor cu monahii români din spațiul slav și invers).
- Începând cu secolul al XVII-lea se va încheia „epoca voievozilor războinici” și va debuta perioada diplomatică, a negocierilor politice, matrimoniale și personale cu liderii politici ai vremii. Conținutul a patru scrisori expediate de papa Inocențiu al X-lea către domnitorii Vasile Lupu al Moldovei și Matei Basarab al Țării Românești atestă, pe lângă colaborarea politică externă dintre cele două Țări Române și Statul Papal, raporturi religioase interne pozitive. Misiunea externă a Ortodoxiei românești din sec. al XVII-lea cunoaște un progres prin cei doi domnitori, „heralzi ai ecumenismului”: din corespondența papei cu domnitorul Vasile Lupu deducem că raporturile dintre conducerea politică și comu-

nitătea bisericească (ortodoxă sau de altă tradiție) se desfășurau într-un context de toleranță religioasă. Domnitorul proteja și susținea comunitate romano-catolică din țara sa. În Țara Românească, îmbunătățirea și intensificarea relațiilor cu Romano-catolică sunt rezultate ale cultivării unei misiuni bisericești externe intense. La rândul său, Matei Basarab și-a creat un adevărat aparat diplomatic alcătuit din oameni instruiți (majoritatea clerici), a căror misiune politică externă se suprapunea cu obiectivele misionare al Ortodoxiei românești.

- Pe parcursul sec. al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir a făcut cunoscută Ortodoxia în spațiul religios și cultural occidental și rămâne în istoria românească ca model de emancipare prin educație și spirit critic. Dimitrie Cantemir și fiul său, Antioh, au excelat în edificarea legăturilor dintre Orient și Occident printr-un demers intelectual de cunoaștere reciprocă a societăților, culturilor și religiilor. Destinul lor constituie un traseu familial, geografic și cultural care va include întreaga Europă.
- În dezvoltarea statului medieval românesc, conducerea bicefală (domnitor și mitropolit) este o împletire a profanului cu sacralul, simbioză binecuvântată de Dumnezeu. Sfințenia era cerută atât în Biserică, cât și în politică. Distincția între cele două spiritualități, apuseană și răsăriteană, va fi ilustrată în episodul muceniei domnitorului român Constantin Brâncoveanu. Astfel, secolul al XVIII-lea va avea în persoana acestuia un conducător abil, capabil să păstreze un climat de liniște și prosperitate prin diplomație, prin cultivarea relațiilor culturale, religioase și economice atât cu puterile răsăritene, cât și cu cele apusene. Unicitatea cazului său rezidă în prioritatea valorilor religioase eterne, ale credinței ortodoxe mărturisite prin martiriu.
- În Transilvania, Ortodoxia românească s-a dezvoltat într-un context distinct din punct de vedere politic în comparație cu Țara Românească și Moldova. Aici activitatea misionară a Ortodoxiei românești ar putea fi caracterizată drept *contra-misiune*. Încercările de atragere la romano-catolicism sau calvinism au monopolizat activitatea misionară internă a

Bisericii ortodoxe spre conservarea identității religioase și naționale, spre mărturisire și antiprozelitism. Eforturile românilor transilvăneni au fost permanent susținute de frații ortodocși din spațiul extracarpatic. Legăturile dintre ei și Bisericile ortodoxe din Moldova și Țara Românească n-au încetat niciodată.

- În fine, din perspectiva misiunii interne, monahismul propune un model, fără să impună o regulă. O notă de originalitate, o dimensiune specifică isihasmului Ortodoxiei românești este „o limpede marcă omenească”, cu accent pe cumpătare și măsură. Isihaștii români „au reținut practica din viața de toate zilele care urma legile bunului simț și ale puterilor omenești” (mitropolitul Antonie Plămădeală), adică aspectele practice. Spiritualitatea monastică specific românească nu exclude accentele isihaste, dar nu se depărtează de spiritul local, echilibrat și practic, al credinței ortodoxe. Tradiția monastică a Ortodoxiei românești s-a dezvoltat în timp prin contribuția marilor duhovnici, care au educat și îndrumat poporul, prin Spovedanie și Împărtășanie.

*

Procesul prin care s-a realizat (în sec. XIX-XX) cristalizarea conștiinței de neam și limbă pe fondul conștiinței unității de credință și rolul jucat de intelectualitatea interbelică la consolidarea misiunii externe a Bisericii și istoria dramatică a Bisericii în timpul regimului comunist poate fi urmărit etapă cu etapă în mișcările revoluționare din 1784, 1789, 1821, 1848, 1859, 1877-1878, pe parcursul regalității, al celor două Războaie Mondiale, evoluție ce va conduce spre perioada comunistă (1948-1989), caracterizată prin stagnarea misiunii externe și reducerea până la supraviețuire a misiunii interne a Ortodoxiei românești. În sec. al XIX-lea mulți preoți au sprijinit lupta poporului român pentru independență și unitate statală, în toate etapele ei. În sec. al XX-lea, Ortodoxia românească va străluci prin martirii din perioada comunistă, prin intelectualitatea de inspirație ortodoxă din perioada interbelică, prin monahism și prin avântul misionar al perioadei de după 1989.

Rolul mitropolitului Sfânt Andrei Șaguna la organizarea Bisericii Ortodoxe din Transilvania (prin *Statutul Organic* din 1864), a Bisericii ortodoxe Române după Marea Unire (1918), precum și a altor Bisericii Ortodoxe naționale și autocefale, prin preluarea principiilor și metodelor Regulamentului Organic, reprezintă una dintre cele mai importante dimensiuni ale misiunii interne și externe ale Ortodoxiei românești în sec. al XIX-lea. Atmosfera culturală și religioasă a românilor din Transilvania era influențată major de clerul Bisericii Ortodoxe care, abia după 1848 a reuși să-și reînființeze propria ierarhie. Fiind cu mult înaintea vremurilor, mitropolitul Sfânt Andrei Șaguna a depășit orientările politice activistă și pasivistă. Ortodoxia românească din Transilvania a transmis mesajul Evangheliei sub formă civilizațională, devenind model pentru organizarea viitoare a întregii Biserici românești autocefale. Putem vorbi de o formă directă de misiune bisericească, prin promovarea valorilor culturale, sociale, economice și naționale create în timp de Ortodoxie în Transilvania, pe care românii le-au pierdut în tumultul istoriei medievale și pe care Biserica le-a recâștigat cu mijloacele misionare specifice.

Privitor la perioada comunistă, precizăm că principala misiune a Ortodoxiei românești în această perioadă de prigoană a fost „mărturisirea Adevărului. Ortodoxia este adevăr” (mitropolitul Nicolae Mladin). Poate cea mai importantă contribuție la clarificarea misiunii Ortodoxiei românești în timpul regimului comunist au avut-o mărturisitorii și mucenicii din închisorile și lagărele de muncă forțată (minele de pe Valea Jiului, Canalul Dunăre-Marea Neagră, penitenciarele din Aiud, Jilava, Pitești etc.). Mărturisirea adevărului se realizează deplin în sfinți. Ei sunt „martorii lucrării lui Dumnezeu în istorie”, atitudine misionară supremă, care fundamentează credința Bisericii. De asemenea, pelerinajele și canonizările de sfinți au constituit acum mijloace misionare eficiente și factori de unitate ai Ortodoxiei românești.

Biserica Ortodoxă Română este, fără îndoială, cea mai veche instituție complexă (cu atribuții liturgice, culturale, filantropice și misionare) din întreg spațiul geografic românesc. După 1990 Biserica este supusă „asaltului secularizării și laicității”, după ce timp de patru decenii (1948-1989) s-a confruntat cu o ideologie laică și seculară, de sens opus. Ortodoxia românească este reprezentată instituțional în țară și în diaspora printr-un număr de unități de cult (parohii și mănăstiri) al căror număr a crescut constant după revoluție.

Dualismul gândirii românești, prins între Orient și Occident, s-a manifestat în perioada comunistă pe liniile unei tendințe de superioritate spirituală, în condițiile unei inferiorități istorice și materiale impuse. Subestimarea și ignoranța Occidentului vizavi de teologia ortodoxă răsăriteană a fost direct proporțională cu triumfalismul și îngustimea Orientului ortodox față de creștinismul apusean. Potențialul liturgic, cultural, misionar, filantropic și academic al teologiei ortodoxe a constituit unul dintre atuurile Ortodoxiei românești pe plan european. Clișeele istorice au început să fie treptat depășite. „Era o iluzie firească. Occidentul trăia în istorie, Orientul era încă în afara istoriei. Astăzi perspectivele sunt total deosebite: Occidentul e la capătul unei evoluții; Orientului i se deschid zărilor istoriei. De aici întrebarea firească, de o capitală importanță: nu cumva în spiritualitatea ortodoxă înmuguresc energiile înnoirii, potențialitățile creatoare ale unei noi istorii?”, scria mitropolitul Nicolae Mladin⁴⁰. În chip profetic, mitropolitul N. Mladin schița imaginea Ortodoxiei românești de după 1989. „Se tinde spre o transplantare a spiritualității ortodoxe în Apus”, moment în care „Europa va trăi un nou moment de preamărire a Ortodoxiei”⁴¹.

Oferim în încheiere un singur exemplu, care contrastează vizibil cu fenomenul crescând al secularizării Europei: doi teologi de marcă, Nikos Nissiotis și Jean Daniélou, făceau observația că în ceea ce privește conceptul de spiritualitate, tradițiile Orientului și Occidentului sunt complementare. „Specificul românesc” al isihasmului, moștenit din tradiția paisiană a sec. al XVIII-lea, ar consta într-o metodă proprie, care „nu a separat niciodată rugăciunea de acțiune” (mitr. Antonie Plămădeală). Misiunea externă a mănăstirilor românești s-a concretizat în sec. al XX-lea în „ecumenismul monahal”⁴². Vizitele reciproce ale monahilor au întărit sentimentul unității și solidarității creștine, pe fondul afinităților și experiențe-

⁴⁰ Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, „Lumină din Răsărit” în vol. Arhim.prof. Vasile Prescure, Pr. Dr. Nicolae Răzvan STAN (coord.), *Tineretul și creștinismul. Repere duhovnicești pentru tinerii vremurilor noastre*, Tipărit cu binecuvântarea ÎPS Teofan, Mitropolitul Olteniei, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2008, p. 204.

⁴¹ *Ibidem*, p. 208 și 212.

⁴² Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Cu pagini de Pateric românesc și o prefață de Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 321.

lor duhovnicești comune⁴³. Pr. A. M. Allchin a vizitat mănăstirea Sihăstria, fiind impresionat de căldura sufletească cu care a fost întâmpinat. „Cuvintele ne lipseau, dar aceasta nu părea a fi foarte important. Niciodată în viața mea n-am avut sentimentul de a fi iubit atâta”, scria acesta⁴⁴. Pr. Irenée Hausherr formula pentru ambele tipuri de creștinism, oriental și occidental, o concluzie comună și viabilă, un adevărat program misionar pentru viitor: „Pe terenul spiritualității ne va fi ușor să ne înțelegem. De-ar fi așa și pe toate celelalte”⁴⁵.

Din perspectiva misiunii externe, Ortodoxia românească s-a făcut cunoscută în Occident, în special în mediile teologice protestante, prin dimensiunile liturgică și duhovnicească. Repetarea constantă a slujbelor, în română sau în limba țării-gazdă, a făcut ca acestea să fie cunoscut aproape pe dinafară. Credincioșii ortodocși sau protestanți au început să sesizeze mai mult „ritmul” generat de psalmodie în contextul participării comune. Rezultatul a fost acela că majoritatea ascultătorilor au perceput ceea ce Rudolf Otto numea sentimentul de *mysterium tremendum*⁴⁶, o fascinație față de sacru, manifestată „într-o disponibilitate de recepție a sacrului care îi covârșește inima, i-o umple de căldură”⁴⁷. Experiența duhovnicească (cu nuanțele isihaste de origine cernicană) va fi nedespărțită de ecourile sale practice misionare (culturale, educative și filantropice)⁴⁸.

⁴³ Clément Lialine, „Monachisme oriental et monachisme occidental” în *Irenikon*, nr. 33, 1960, p. 435 ș.u..

⁴⁴ A.M.Allchin, în *Sobornost*, seria V, nr. 10, 1969, p. 761, la Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate ...*, p. 322.

⁴⁵ Irenée Hausherr, *Hésychasme et prière*, p.VI și 62, la Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, p. 323.

⁴⁶ Rudolph Otto, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002. De văzut și Jean-Jaques Wunenburger, *Sacrul*, traducere, note și studiu introductiv Mihaela Căluț; postfață Aurel Codoban, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 83-85.

⁴⁷ Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate ...*, p. 52.

⁴⁸ A se vedea, pentru detalii, Ciprian Iulian Toroczka, „Viziunea unității creștine, de la Biserica primară la Uniunea Europeană”, în *Mitropolia Olteniei* LXIV (2012), nr. 5-8, p. 111-124.

Cuvântul lui Dumnezeu și comunicarea lui, esența existenței umane

GHEORGHE ȘANTA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Darul sacru al cuvântului îi conferă omului o demnitate și o responsabilitate unică, revelându-l și impunându-l în fața lumii ca făptură cuvântătoare și înțelegătoare.

Dincolo de realitatea obiectivă și înțelegătoare vorbirii, mai presus de semnificațiile lingvistico-programatice oferite de evoluția postmodernismului, graiul oferă posibilitatea unei experiențe inedite. Pruncul învață primele cuvinte printr-un act ce imită limbajul părinților, dar senzaționalul apare atunci când, la scurt timp, creează cu ajutorul lor structuri noi. De aceea omul are nevoie de doi ani ca să învețe să vorbească și de o viață întreagă pentru a tăcea.

Fie că este un dar divin, fie că traduce o stringentă necesitate umană, cuvântul își trădează puterea și forța interioară în actul comunicării. Astfel că în sfera duhovniciei se poate vorbi de ineditul dialogului cu Dumnezeu pe de o parte și de importanța modelului în educație și a depășirii cuvântului prin tăcere, pe de altă parte. Mai presus de înțebările iscoditoare ale gândirii, educația și formarea duhovnicească se definește prin sublimul cuvântului trăit sau al trăirii cuvântate.

A vorbi despre cuvânt înseamnă a vorbi despre o realitate profund umană, deoarece, în mod natural, orice cuvânt presupune

omul și anume omul care vorbește, dar și cel care ascultă. Cuvântul presupune de asemenea și pe cel despre care se vorbește și pe cel pentru care se vorbește.

Noțiunea cuvânt are următoarele sensuri: cuvântul lui Dumnezeu ca ipostas divin¹, cuvântul ce ni-l comunică El în Sf. Scriptură și cuvântul despre Dumnezeu, aceste trei sensuri ale cuvântului sunt folosite în terminologia biblică, patristică și teologică.

În Revelație ni se descoperă că Dumnezeu este Cel care a vorbit, El însuși dă omului capacitatea de a-L asculta, apoi de a vorbi despre Dumnezeu. După ce omul primește Cuvântul lui Dumnezeu, cuvântul uman despre Dumnezeu poartă în el de fapt toate elementele adevărului².

Prin cuvânt au fost aduse la ființă lucrurile lumii acesteia, dar tot cuvântul conferă putere și vehiculează cultura și civilizația priogresul și dezvoltarea vieții sociale. Prin cuvânt omul stăpânește, conduce sau provoacă lumea. Cuvântul prin folosirea lui pozitivă sau negativă este și rămâne unul dintre cele mai puternice mijloace de transformare sau influențare a sufletelor umane, el, cuvântul poate întuneca sau înfrumuseța fața lumii acesteia.

Cuvintele pot fi o oglindă a sufletului uman, Psalmistul David scria: "Cuvânt bun a răspuns inima mea" (Ps 44,1), iar Mântuitorul ne revelează mai lămurit: „din prisosul inimii grăiește gura” (Mt 12,34). În acest sens Sf. Isaac Sirul zicea: „Tăcerea este taina lumii ce va să vină, cuvintele sunt instrumentele lumii de astăzi”³. Prin cuvânt omul își descoperă tainele sufletului, nici un pictor nu poate prinde atât de exact trăsăturile trupului după cum poate descoperi cuvântul tainele sufletului⁴, căci cuvântul este slujitorul minții, zice Sf. Antonie cel Mare. Ca semn de exprimare a gândurilor, cuvântul

¹ În Teologia părinților răsăriteni, mai ales la Sf. Atanasie și la Sf. Chiril al Alexandriei conceptul de Logos-Cuvânt al lui Adam ca persoană a determinat un model decisiv, acela al Logosului lui Dumnezeu, la I. Zizioulas, *L' être ecclesial, Perspective orthodoxe*, nr. 3, Genève, 1981, p. 154.

² Mitropolitul Chrisostomos Constantinidis, *La Théologie au renouvellement de la vie de l'Église la réflexion critique des applications de la Théologie in Procès-Verbaux du Deuxième Congrès du Théologie Orthodoxe à Athènes*, 1978, p. 386.

³ Epistola a III-a în Filocalia, vol. X, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 425.

⁴ Sf. Vasile cel Mare, Epistola 163, în *Scrieri*, partea a III-a, (coll. PSB 12) trad. de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 354.

nu poate fi înlocuit cu nimic. Cuvântul suprem care este temelia cuvintelor noastre ne întărește în existență, ne dă perspectiva existenței și a sensului nostru suprem în această lume mărginită⁵. Cuvântul este rodul întâlnirii, al întâmpinării și cel care produce, determină și întreține adunarea sau comuniunea umană.

Adam și Eva grăiau cu Dumnezeu față către față, deoarece Tatăl proniator se cobora și umbla prin rai, „în răcoarea serii” (Fac 3,8). După căderea în păcat, Adam, chiar dacă nu mai avea o relație directă cu Dumnezeu, mai păstra în conștiința sa experiența unei comuniuni în Eden, omul fiind „casnicul lui Dumnezeu” (Efes 2,19), deci locuia în casa Domnului și chipul lui Dumnezeu se sălășluia întru el.

Pierzând starea paradisiacă în care armonia se definea prin verbele „a locui” și „a se sălășlui” ființa umană, Adam și urmașii săi va încerca să cunoască mijloacele prin care poate să reintre în voia lui Dumnezeu, să ajungă „dumnezeu dup har”. Sf. Grigorie Teologul îndeamnă: „să redăm chipului (ceea ce este) după chipul lui Dumnezeu, pentru că venirea noului Adam - Hristos Domnul în lume a fost pentru a ne scula din dragostea și împătimirea după cele simțite și a ne sui la dragostea și dobândirea celor gândite”⁶.

Dumnezeu ne-a dăruit darul cuvântului ca să descoperim unii altora simțămintele inimilor, să facem cunoscute gândurile noastre. „Când gândirea noastră este rostită atunci este purtată de cuvânt, ca de o luntre, străbate aerul și trece de la cel ce grăiește la cel care-l aude”⁷. Prin cuvânt omul comunică, invită și descoperă.

Nu ne putem imagina viața fără cuvinte, fără posibilitatea de a comunica, sau fără oameni, vorbirea era la origini în modul cel mai concret legătura ființială a omului cu Dumnezeu. Divinul însuși se prezintă ca o sfătuire intratreimică. Din taina tăcerii prin Logos toate au prins viață. Cuvântul cuvântat în zorii creației ordonează și lucrează materia inertă, astfel, puterea cuvântului e una creatoare și inedită.

Pedagogul francez Jean Jaures afirma că: „nu putem preda altora ceea ce vrem, voi spune chiar că nu putem preda ceea ce știm sau

⁵ Fer. Augustin, *De doctrina christiana* I, 4 în *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum*, vol. 80 Vindobonae, 1963, p. 9.

⁶ Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000, p. 117.

⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a II-a la cuvintele Ia aminte la tine însuși*, în *Scrieri*, partea I (coll. PSB 17) trad de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 365.

ceea ce credem că știm și nu putem preda decât ceea ce suntem..”⁸ Și într-adevăr, ca Dumnezeu Atotțiitor și Atotștiutor Tatăl ne-a crescut în pedagogia Sa divină și nu ne-a predat și învățat altceva decât ceea ce el însuși este: Viața. La început Dumnezeu vorbește din tăcere pentru a crea cerul și pământul prin puterea Cuvântului Său.

Revelatoare și pline de sens sunt cuvintele Sf. Simeon Noul Teolog, întrebându-se: „Ce i-o fi zis Dumnezeu lui Adam imediat după ce l-a însuflețit cu suflare de viață ? Vorbe de taină, cuvinte de la Duhovnic: iubitul meu în Domnul, te-am primit la sânul meu când ai venit la Mine și te-am modelat cu multă căldură ucenic prin învățatură și cu osteneli multe te-am făcut din nou după chipul lui Hristos prin pocăință, și te-am născut din nou copil duhovnicesc prin multă răbdare și osteneli puternice și lacrimi de zi cu zi chiar dacă tu n-ai cunoscut nimic prin câte încercări am trecut pentru tine”⁹.

Poate cuvintele nu-și aveau rostul, deoarece primul om viețuia în îmbrățișarea Creatorului. Și așa cum orice lucru ieșit din mâna olarului poartă amprenta acestuia, la fel și Adam avea inscripționat pe trupul său focul dragostei divine, iar ca o legătură ființială și personală fusese înzestrat cu grai, un grai ca al îngerilor.

De aceea, limbajul nu este o anexă a condiției umane, o piesă auxiliară, limbajul e pentru om o ralitate de același rang cu hrana și aerul, așadar prin vorbire Dumnezeu ne-a altoit în pomul vieții hristice, dar în același timp prin cuvântare ne-a dăruit deplin cuvântul. Cuvântul este principalul mijloc prin care oamenii își comunică ceea ce doresc instrumentul de confesiune și de receptare a semenilor. Ființa umană își află autenticitatea și plinătatea sa numai în comuniune¹⁰. Cuvântul are puterea renașterii spirituale a vieții integrale, fiind instrument forte pentru educație. Deplinătatea și puterea cuvântului omenesc vin din legătura relațională cu Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu: „Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător” (Evr 4,12). Puterea ziditoare a cuvântului este funcția sa normală. El, izvorul cuvintelor ziditoare ne dă continuu cuvinte ne îndeamnă să vorbim spre zidire, prin cuvintele de cuvântat al Cuvântului. Pentru aceasta folosirea cuvântului impune o respon-

⁸ Cf. Dumitru Salade, *Educație și personalitate*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1995, p. 188.

⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne. epistole și capitole*, Scrieri III, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 323.

¹⁰ Henri Wald, *Realitate și limbaj*, Ed. Academiei, București, 1968, p. 51.

sabilitate soteriologică, „Vai, pentru fiecare cuvânt fără acoperiree în aur, pentru fiecare cuvânt în al cărui miez am intrat să-i tulbur focul mistuitor da-voi socoteală”¹¹. Lucrarea în templul cuvintelor este o liturghisire a preoției generale, o slujire sacerdotală a omului ca preot în creație.

Hristos Logosul este Învățător și Pedagog prin excelență. Ca Fiul al Tatălui a învățat îndelunga sfătuire a iubirii pe care a transpus-o prin ascultarea până la moarte. Această ascultare nu vine din exterior, ci ne schimbă în însăși ființa noastră și ne pregătește să primim iubirea lui Dumnezeu.¹² „De aceea luând firea omenească, Logosul a intrat trupul istoric al umanității, aflându-se astfel nu lângă om, ci devenind Fiul Omului”¹³.

Dacă umanitatea veche a căutat numai pe Dumnezeu și de aceea n-a putut trăi după Dumnezeu, pentru umanitatea cea nouă căreia în Hristos i s-a revelat deja ca Dumnezeu adevărat, devine o datorie să trăiască după Dumnezeu, aducă să-și însușească activ sămânța vieții active care s-a descoperit în ea și să o facă să crească. Ascultându-l îl primim în taina inimii căci prin Cuvântul rostit de Cuvântul dumnezeiesc vine în noi însăși puterea persoanei Lui care ne modelează după chipul Său.

Omenirea contemporană se caracterizează prin crize. La criza de deimensiune spirituală sau morală a contribuit și contribuie imens și cuvântul folosit negativ. S-a ajuns la o devalorizare a cuvântului, la o inflație verbală, la o oboseală de și pentru cuvinte care pot să fie în același timp raze de lumină sau săgeți. Dacă în forma normală, cuvântul trebuie să fie purtător de energii creatoare adeseori în vorbele umane există slăbiciune sau influență negativă, ele sunt lipsite de gânduri bune, ele sunt „goale de duh”¹⁴. Cuvintele și-au pierdut întreaga lor mare valoare creatoare de odinioară. Cuvintele și-au pierdut menirea lor inițială de a zidi și s-au pervertit prin folosirea lor negativă.

¹¹ Ioan Alexandru, Iubirea de patrie: jurnal de poet: eseuri, vol. II, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 15.

¹² John Mack, Cale către cer - o tâlcuire pentru cei din lume a Scării Sf. Ioan Scărarul, trad. de Silviu Podariu și Lucian Crașovan, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2002, p. 17.

¹³ Pr. lect. Valeriu Drăgușin, „Îndumnezeirea omului la Sf. Atanasie al Alexandriei” în Ortodoxia, an LII (2001), nr. 3-4, p. 107.

¹⁴ Vasile Voiculescu, Așchii de meditații în vol. Gânduri albe, Ed. Cartea Românească, București, 1986, p. 463.

Această mutație s-a produs prin înșelăciunea diavolului care a folosit cel dintâi în mod negativ cuvântul către protopărinții noștri – Adam și Eva – : „Nu, nu veți muri” (Fac 3,4). De la căderea cuvântului, de la pervertirea lui a început căderea lumii. De atunci creația vorbește două limbi contrare, existând o profundă confuzie

Deși cuvântul oarecum rămâne același, Logosul iubitor este înlocuit cu altul contrafăcut și astfel slujește nedreptatea. Proiectul utopic al unei civilizații fără Dumnezeu este expresia unei unități pur umane, raportată în întregime la pământ și în același timp obsedată de dorința cuceririi sau anexării cerului. Această unitate iluzorie și nocivă a dus la înstrăinarea oamenilor întreolaltă și la împrăștierea lor departe de Acela care este singurul temei real al comuniunii interumane autentice.

Tragedia istoriei umane a fost urmarea neputinței limbajului omenesc care n-a găsit niciodată satisfăcătoare terminologia logică folosită pentru exprimarea experienței și cunoașterii duhovnicești a lui Dumnezeu așa cum a fost ea vestită de către Dumnezeu însuși: „toate cuvintele pe care cunoașterea cea nouă și viața cea nouă le-a făcut să treacă din generație în generație au acoperit într-o măsură sau alta o contemplație autentică a lui Dumnezeu”¹⁵.

Oamenii au început să-și formeze o gândire autonomă, deviată de la calea cea dreaptă a lui Dumnezeu, o gândire a cărei raționament a inovat înrobirea, căci „robia lui Adam este rezultatul traumatizării proprii perin deviere de la drumul lui și moartea e rezultatul despărțirii de Dumnezeu”¹⁶. Autonomizarea a dus la o individualizare egoistă și a creat cercuri închise în așa numitele „societăți de consum”. Noi nu mai consumăm cuvinte de viață datorate din Cuvântul cel veșnic, ci ne hrănim cu orgolii și suflete triste. Neconștientizarea gradului de degradare morală și spirituală la care a ajuns umanitatea și aroganța cu care a vrut să-și distrugă adversarul adică pe Dumnezeu a creat sindromul fățarniciei și al ipocriziei care se perpetuează până în zilele contemporaneității. Paradoxal și totodată ironic statutul pe care omul l-a dobândit în societate e faptul că Hristos ne arată urcușul ca pe o adevărată coborâre

¹⁵ Arhim. Sofronie, Rugăciunea - experiența vieții veșnice, trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 29.

¹⁶ Dumitru Gh. Popescu, Teologie și cultură, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 145.

până în măruntaiele iadului, deși în iadul suferinței nu-l vedem pe Dumnezeu lângă noi, pentru că nu ne vedem văzuți de el, ne ascundem propria identitate de fii ai lui Dumnezeu. Avem o pleiadă de alter-ego-uri, dar pe cel al lui Hristos nu ne străduim din răspuțeri să-l îngropăm cât mai adânc în noi, până în glodul ființei noastre, unde în noi înșine ne sfiim de cele mai multe ori să pătrundem. Sf. Talasie Libianul spune: „Cel ce binecuvintează cu gura, dar disprețuiește cu inima, ascunde fățarnicia sub chipul dragostei”¹⁷.

Unitatea în diversitate: Cincizecimea

Dumnezeu-Treime ne vorbește din iubire, într-un limbaj propriu fiecăruia. Treimea este Dumnezeul iubirii. „Iubirea Tatălui răstignește iubirea Fiului este răstignită, iubirea Duhului Sfânt e biruitoare”¹⁸.

Cincizecimea este preludiul dialogului purtat de Dumnezeu cu Adam în rai. E un crâmpei din pomul vieții. Prin Duhul Sfânt, Creatorul Însuși ne vorbește fiecăruia în parte, e un dialog intim, tainic, ce ne desoperă minunea întâlnirii îmbucurătoare cu Hristos. E momentul pășirii sfioase a umanității în pridvorul vieții celei veșnice pentru că ceritudinea simțurilor a dat îndrăzneală credinței și cunoașterea teoretică devine una directă, ființială și practică. Prin Pogorârea Duhului Sfânt, cuvântul scris devine viu și se întrupează în sufletele și faptele oamenilor. Biblia este prin excelență „cartea cărților” dincolo de etimologie, ea este prin definiție deopotrivă Pomul cunoașterii și Pomul Vieții. Omul nu numai că devine om prin cuvânt, dar el este la rândul lui un „cuvânt creat de Dumnezeu, fiind chip și asemănare al Cuvântului întrupat. Duhul lucrează prin sinergie, adică prin cooperare cu omul, în așa fel încât Cuvântul inspirat este și un cuvânt omenesc, supus condițiilor istorice, culturale și lingvistice temporale”¹⁹. Se poate afirma în acest context, faptul conform căruia creația tinde spre desăvârșire prin Duhul Sfânt

¹⁷ Talasie Libianul, Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul în Filocalia, vol. IV, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 13.

¹⁸ Arhim. Sofronie, Rugăciunea - experiența vieții veșnice, p. 30.

¹⁹ Pr. John Breck, Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare, trad. de Monica E. Herghelegiu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 7.

în cadrul structurii imprimate și susținute de Logosul Creator, căci Tatăl face toate prin Fiul, în Duhul Sfânt.

Cuvântul întrupat

„Întru început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era dintru început la Dumnezeu. Toate printr-Însul s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut. Viața era într-Însul și viața era lumina oamenilor” (In 1,1-4).

Pornind de la cuvântul Evangheliei după Ioan că toate câte s-au făcut au fost făcute prin Logos și de la anterioritatea lumii nevăzute față de cea văzută, Sf. Atanasie a pus în evidență ordinea internă a întregii creații cu centrul ei de gravitație în Logosul divin, „Deci însuși Cuvântul atotputernic și atotdesăvârșit al Tatălui sălășluindu-se și întinzând puterile lui în toate și pretutindeni și luminându-le pe toate cle arătate și nevăzute le ține în Sine și le strânge nelăsând nimic gol de putera Lui și dânsu-le viața tuturor și prinzându-le pe toate împreună și pe fiecare în parte... Asemena unui cântăreț care combină sunetele joase cu cele înalte și cu cele din mijloc, alcătuiesc o unică melodie, așa și înțelepciunea lui Dumnezeu purtând universul ca pe o liră...și unind întregul cu părțile, și cârmuindu-le toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le, prin crearea și orânduirea lor, după buna vie a Tatălui”²⁰.

Din această armonioasă rânduială, liberatatea omului alege cunoașterea, fapt ce determină rătăcirea prin lume și moartea, dar despărțirea omului de Dumnezeu nu devine o permanență, deoarece precum spunea Sf. Grigorie de Nazianz: „Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru ca să fiu tot atât de mult Dumnezeu pe cât a fost El om”.

Vorbind de cuvinte, primul impuls este acela al căutării lor în imaginea scisă, deoarece avem ceritudinea că, ceea ce cuvântul spune, imaginea ne arată în tăcere²¹. Glorificăm și valorificăm cuvintele, dar neglijăm Cuvântul. Am despărțit decisiv și irevocabil Taina de

²⁰ Pr. Dumitru Popescu, „Centralitatea lui Hristos în Teologia ortodoxă contemporană” în Ortodoxia, an LIII (2002), nr. 3-4, p. 37.

²¹ Actele martirice, (coll. PSB 11), trad. de Pr. Ioan Rămureanu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 45.

Cuvânt și Cuvântul de Taină, pentru că ființa umană nu s-a voit umplută și covârșită de ambele deopotrivă.

Ruptura dintre Cuvânt și Taină a determinat tot atâtea urmări dăunătoare și în învățătura despre Taine. Astfel interpretarea Euharistiei se reduce la felul și momentul prefacerii în Trupul și Sângele lui Hristos, însă nu se vorbește aproape nimic despre sensul acestei prefaceri pentru Biserică, pentru lume, pentru fiecare din noi. Oricât de paradoxal ar părea interesul față de prezența reală a Trupului și Sângelui lui Hristos... înlocuiește interesul față de Hristos... rupându-se de cuvânt, care este întotdeauna Cuvânt despre Hristos: „Cercetați Scripturile, ele mărturisesc despre Mine” (In 5,39). Tainele se rup, se separă într-un animit sens de Hristos²².

Liturghia cuvântului se împlinește în și prin Liturgia euharistică, Taină a Tainelor, care transformă Cuvântul dintr-un mesaj despre Iisus într-o participare reală la viața Sa dumnezeiască...fără această hrană, cuvântul în sine își pierde sensul, pentru că nu mai este actualizat în experiența comunității eclesiale²³.

Este evident faptul că însăși credința noastră crește și se adâncește în măsura în care este hrănită cu „cuvântul liturgic”. Euharistia Bisericii este în întregime o slujbă „cuvântătoare”, cum se spune în rugăciune euharistică a Sf. Ioan Gură de Aur: „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare *și fără de sânge și te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înaintea...*”, deci Euharistia este în întregime o „slujbă cuvântătoare”, logică, o slujbă susținută, formată din cuvânt, limbaj, cântec, rugăciune.

Cuvintele sunt depășite de prezența reală a Cuvântului care se dă spre mâncare într-un Banchet treimic și Ospăț înveșnicit. „Cuvântul nu numai că este pecetluit prin Euharistie, ci el țâșnește din Euharistie, prin această experiență și Euharistia întărește în noi această evidență: el modelează inteligența noastră, orientată căutările noastre teologice, inspiră doxologia noastră, propovăduirea și mântuirea noastră. Cunoașterea însă și are nevoie de un resort mai profund decât ea însăși pentru ca acest cuvânt să poată pătrunde într-un loc deja curățit; cuvântul purifică și eliberează; el pregătește

²² Alexander Schmemmann, Euharistia - Taina Împărăției, trad. de Boris Răduleanu, Ed. Bonifaciu, București, 2003, p. 85.

²³ Pr. J. Breck, Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare, pp. 16-17.

pentru împărtășire, pentru Euharistie, pentru chenarea la pocăință, dar la rândul său nu poate cu adevărat să se insereze aici decât atunci când omul este reînnoit prin contactul cu inexprimabilul, altfel spus întâlnirea față către față, acolo unde cuvântul face loc tăcerii”²⁴.

Pedagogia supremă a divinității, în marea ei înțelepciune educă umanitatea ținând seama de particularitățile de vârstă și individuale ale oamenilor. De aceea și Cuvântul euharistic hrănește pe fiecare pe măsura vârstei sale, dar luminează și curățește în măsura bunătații inimii.

Omul structurat ontologic și pragmatic se definește ca fiind o făptură dialogică. Așadar, principala formă de intererelaționare umană este comunicarea. A comunica înseamnă a intra în legătură directă cu celălalt, Cel Preasfânt se pogoară între oameni pentru a-i lega prin iubirea Sa unul de altul.

Hristos, Pedagogul prin excelență a venit în lume pentru a ne reaminti limbajul iubirii, pentru ca învățătura iubirii sale să fie bine înțeleasă și asimilată, Hristos s-a făcut pe Sine învățător și împlinitor, Jertfă și Altar. Din această cauză ne cutremurăm atunci când el ne cere imposibilul: „să dăm ce nu avem”²⁵. De la El am învățat smerirea, ascultarea și singurătatea cu Dumnezeu. Discret și simplu, dar și hotărât. Până astăzi, când diaconul citește Sf. Evanghelie preotul îl binecuvintează și-l roagă pe Dumnezeu să-i dăruiască „cuvânt cu putere multă”, adică cuvânt care să străbată inima ascultătorilor în așa fel încât să-i prefacă pe aceștia în oameni noi, gata de a deveni și ei Apostoli pentru Evanghelia lui Hristos. Deducem de aici că educația prin cuvânt nu este un proces, ci este trăire, e întâlnire cu Hristos-Dumnezeu.

²⁴ Pr. Boris bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. de Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 47.

²⁵ Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, pp. 61-62.

The orthodox discipline throughout the Apostolic Canons

NICOLAE-CORIOLAN DURA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia*

Introduction: It is obvious that lately more and more voices rise against Christianity, namely against the Church and especially the Romanian Orthodox Church. One of the accusations is that it stays closed in a set of old rules and regulations, and that they refuse to open up to diversity and modernity. The superficial tendencies sustain the need to judge some realities that they are not completely aware of, and all of that only due to the appreciation of this attitude by the modern society. Facing this challenge, I considered appropriate to address an invitation to study this need of a discipline inside the Church and not only to where this discipline is evolving, but rather to why it needs to exist.

Although it is known that the fact that our Savior Jesus Christ, the founder of the Church imposed only one demand or norm, namely to love, we can see that the Church has from the beginning requested some functional rules within its walls.

The passing from the divine judgment to the human judgment is easy to do, while we, as humans, used to regulations, rules and laws which govern our existence. We, as people, tend to be too generous with our system of values “from the bad side of our heart”.

The issue comes in the moment of taking the judgment from the human to the divine, which we are not used to and which we so

rarely find in the real world, and cannot understand and seems so complicated to realize.

The unitary role of the Apostolic Canons with the New Testament

The universe of the Apostolic Canons, for those interested in the life of the Church, in general, is fascinating. Without questioning either the authenticity, nor the author of these Canons we will discover such a familiar atmosphere of the missionary travels made by the Holy Apostles, same as the accuracy of problem solving that the first Christians accomplished.

A special place shall be taken by the unity of the Canons. The concise character and the short content imposes a unique authority. The writing style refers to the Apostolic Synod from Jerusalem. That way, we will conclude that from 85, only 3 Canons have an extended content, namely Canons 40,41 and 85. The latter reveals the Canon of the Holy Scripture Cannons.

Composed in troubled and painful times, the cannons speak about a fascinating society. Written after the confrontations with the Jews, then with the pagan world, they carry the imprint of those religiously tensed times.

Testimonials of the Holy Apostle Paul regarding the debut of this atmosphere remained written in his epistles and the content of the Apostolic Canons stand as proof to the continuity of the solving of these aspects from the issues both inside and outside the Church.

It is well known that in a society there must be some generally valued norms that govern the society. Even the apostles, who joined the Savior manifest this way of thinking.

In a society structured on juridical norms, the need of a new structure of organization raises the interest of Jews, first the ones around Saint John the Baptizer and then also to the ones around the Teacher from Israel.

The royalty imposed by the judge Samuel through choosing the young Saul to rule the state would create appreciation towards the glory times of King David and Solomon. Being under military occupation of a way bigger kingdom, together the Apostles and the Jews living in the times of the Savior, would show interest in the message from John the Baptizer from the Jordan's shore.

The message is strong and it is interesting through the novelty of its content because it was presenting some elements worthy of attention:

1. Implementing a new regime, a new organizing form. If before that we were only speaking about "kingdom" and maybe "empire", from then on a new sort of kingdom is presented, "The Kingdom" and as a ruler we now have "The King". This quality will be attributed to the Savior through a trial and His quality will be written on His Cross (Mc. 15,26 ; Lc. 23,38; In. 19,19-22).

2. The deadline of implementing this regimen is urgent. "The Kingdom of Heaven" was so close, that a) the one who announces it doesn't "speak", he "screams" and b) the one who wants to join it can do so.¹

3. The way through which they would receive this "citizenship" of becoming part of this Kingdom may seem simple, it's "repentance", a foreign concept in the beginning, there are different interpretations for Pharisees (Lc. 3,12), for tax collectors (Lc. 3, 12), and for warriors (Lc. 3,14).

4. Without considering repentance, „repentance baptism" or diving into Jordan's waters remains the only effort demanded from the one who wants to join the Kingdom.

The high interest shown towards John the Baptizer's message is noted as follows: „...went to him all Jerusalem and all Judea and the areas surrounding the Jordan" (Mt. 3,5), but it will have repercussions. Short time after that complaints followed and even dissappointments because it's the only thing that can explain the episode emphasised by John the Evangelist, in chapter 1, verse 19-20, that took place in Bethania, on the other side of the Jordan river „Where John was baptizing, when Jews from Jerusalem sent priests to him to ask him what he was really doing".

Three years later, full of expectations regarding the Teacher from Nazareth ended up in dissappointment. The crowds start abandoning Him,. One of the Helpers wants to leave in order to „bury his father", and the apostles make future plans without their Teacher (that is the demand of Zevedeu's sons)

¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 123.

The appearance of the Canonical norms in the Church

The descent of the Holy Spirit puts an end to the appearance of the Church in the world and the preach of the Apostles has as an effect the conversion of the first 3000 christians and to these in short time will join another 2000, such as the number of the first christian community counted 5000 mature men. With the occasion of this event they notice a need to organize the Church as an institution, both internally and externally.

The first organizational form is internally and constitutes the answer to the question adressed to the Apostles by the crowds: „What are we supposed to do? To become christians, to receive the holy Eucharist? If both Jesus Christ and the Holy Apostles were jews, the Biblical history mentions the fact that now, at the Descent of the Holy Spirit, in Jerusalem there were „Parthians, Medes and Elamites; residents of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the parts of Libya near Cyrene; visitors from Rome (both Jews and converts to Judaism); Cretans and Arabs” (F.Ap. 2,9-11), all of them manifesting interest towards the new teaching. Facing such a demand, the Holy Apostles agree on imposing two qualities. Firstly, sincere repentance and secondly the batism in the name of Jesus Christ, to forgive the sinners. The Church’ development imposes the creation of new regulations. Such as, the union in prayer and brotherhood also bring the conjoinment of the goods. (F.Ap. 2,44-45).

The appearance of the deacony as a clerical institution proves the fact that a human society needs generally applicable standards, clearly stated, known and respected by all its members in order to actually be adopted. The way to solve the apparent negligence shown towards the Elenists’ widows in the daily sharing of goods proves, on one hand, that the Church didn’t escape the trouble and, on the other, the Church seems to be ready to face any challenge. Firstly, we acknowledge the existence of the conflict and then discuss it peacefully. There is also the legislationg forum and the content of the law and regulations, namely the way to solve the conflict. The latter is not imposed, but rather proposed (F.Ap. 6,5), it is only owned by the legislator at a proposal level and the decision is fully in the hands of the community. The fraternal involvement of every member of the Church is gradual:

1. The community choses 7 deacons, their number signifying a suggestion to the Holy Apostles.
2. The conditions that they have to fulfil in order to be chosen are clearly defined:
 - a) to be baptized
 - b) to have a good name
 - c) to be filled with the Holy Spirit
 - d) to be wise
3. Not the community is investing them, but they have the right to choose and present them to the Holy Apostles.²
4. The destination or the purpose of them being invested shall be very well defined, namely to be useful at meals.

Only after all these have been fulfilled, the chosen ones are brought to the Apostles. Not the community will invest them, but they shall receive it from God through the ordination of the Apostles: „ That is why, brothers, search among you seven men with good names, filled with the Holy Spirit and wisdom, for us to order this matter.” (F.Ap. 6,3)... „ the ones that were brought in front of the Apostles, and they, praying, ordained them” (F.Ap. 6,6).

What is interesting to notice is the fact that the juridical regulation itself always comes up as a consequence of a situation, as an example, the ordination of the seven deacons comes after the issue regarding the division of the food at meals.

The context of appearance of the regulations in the Church was never written down, it only had an oral character and it was mostly local. Proof to that stands not only the word of Holy Apostle John, which notes in his Gospel: „there are many more that Jesus has done, which, if they would have been written one by one, I shall estimate that this world would not fit all the books that would have been written” (In. 21, 25) and in his Epistles states: „Even though I have many things to write, I do not want to write them in ink and with a pen. I hope that soon I shall see you and we will speak face to face” (II In. 13-14).

From the beginning of the Acts of the Apostles, the general context of when the Church appeared and developed. The case of appearance of the seven deacons represented a strictly internal issue, low intensity. On the opposite situation is, on the other hand, the

² Andrei Șaguna, *Enchiridion ad eccl. Cartae manuales de canone*, Tipografia diecezană, Sibiu, 1871, p. 22.

issue of welcoming pagans into the Church, being obligated to do so by the rulings of the Old Testament. The situation has both an internal and an external connotation. Internal because it involves the christian communities of people coming from among Jews and external because there must be a clear rule as to where pagans belong inside the Church.

The Church has to maintain a clean image inside and outside of the walls, they had to keep a „spotless... holy and righteous” (Ef. 5,27) towards the Jews and pagans, same as Our Savior Jesus Christ. It is our duty to keep it the same.

If we let only the pages of the Holy Scripture, which constitute the base of the Church’s Canons, lead us, we will be able to notice that the information confirms that the evangelical precepts, implementing the new teaching of faith is complicated and is built on the old ways of thinking. Many of the new members of the Church find it hard to give up the old way of doing things and way of thinking that they had before being baptized. These are the two directions in which the Church needs to start working. Firstly, we identify the external direction with its two components in the Jewish and the pagan worlds. Even though they would form early and here we must mention the fact that the members of the Jew Sanhedrin will accomplish destroying the unity in the Apostolic circle through bringing Judas the Iscariot on board in the criminal intentions against the Teacher of the Israel, and the fact that the military roman force will make its presence felt in the suit against Our Savior Jesus Christ and will complete the crucifixion sentence.

The history of the Church from the pages of the Acts of the Apostles reminds us of the fact that not only the Jerusalem community faced different issues and here we can mention the assasination of the Holy Archdeacon Stephen together with other communities. The Holy Evangelist Luke, the author of this book, tells us about Damascus, Samaria area, of the three missionary travels, places where Apostle Paul together with his collaborators, christians and the freshly established Churches had to go through the storm of confrontations with different concepts and ways of thinking, some only being spoken discussions and others ending up in physical fights.

The last editing of the New Testament ends the flow of information regarding the issues which the Church was confronted with and also

the way that the Church developed. The time-frame between the first travel of Holy Apostle Paul and the first decisions of the local synods or the first Ecumenical Synod, not providing much information, contouring a general context for the persecution, some very violent from which the Church took a lot to recover and build new beginnings.

The apostolic canons, written proof of those times, apparently speak about some situations which demand solving other issues and the solutions are always harsh. If we take into account that from a number of 85 canons, 30 of them demand the punishment of being suspended, and 36 of them require being defrocked. What we must consider is the juridical form is not born hypothetically, from the lawmaker's wish to create a collection of laws, but every time the lawmaker bases his initiative on the situations in the society.

Norms of the internal discipline regarding the Jews mirrored in the Apostolic Canons

The modern man, today's man through how easily he can receive information and the multitude of sources on which he bases his decisions, tends to incriminate the Church. This is the „modern” vision which proves to be oldschool, unable to understand diversity and will eventually understand, anchored in the historical times of editing the Evangels. At a closer look, although, things are different.

From the complexity of 85 Apostolic Canons, five of them talk about the relationships that the Church members should have with the Jews and their moral-religious life. For the accuracy of the affirmations made in this study, we must relate the content of these canons:

Can. 7 Ap. – “If any bishop, presbyter, or deacon, shall celebrate the holy day of Easter before the vernal equinox, with the Jews, let him be deposed.”³

Can. 62 Ap.– „If any of the clergy, through fear of men, whether Jew, heathen, or heretic, shall deny the name of Christ, let him be cast out. If he deny the name of a clergyman, let him be deposed. If he repent, let him be received as a layman.”⁴

³ Răzvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, vol. I, ediție bilingvă, Editura Basilica, București, 2018, p. 105.

⁴ Dr. Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, traducere de Ușor Kovincici și dr. Nicolae Popoviciu, Tipografia Diecezană, Arad,

Can. 64 Ap.- „If any clergyman or layman shall enter into a synagogue of Jews or heretics to pray, let the former be deposed and let the latter be excommunicated.”⁵

Can. 70 Ap.- „If any bishop, presbyter, or deacon, or any one of the list of clergy, keeps fast or festival with the Jews, or receives from them any of the gifts of their feasts, as unleavened bread, any such things, let him be deposed. If he be a layman, let him be excommunicated.”⁶

Can. 71 Ap.- „If any Christian brings oil into a temple of the heathen or into a synagogue of the Jews at their feast, or lights lamps, let him be excommunicated.”⁷

From relating these Church norms we notice that all the aforementioned prove have no foundation and what we consider as being true according to the modern society proves to dissappoint.

Firstly, the Canons and implicitly the Church have nothing to do with incriminating judaism or its expansion.

Secondly, their content exclusively reffers to the members of the Church⁸, being an internal matter with application only within the Church.

Thirdly, the appearance of this frame imposes sanctions both for the clerical members and the mirens. Due to the harshness of these sanctions, they have as a purpose to put out the ones who did not quite yet fully realize the importance of their own teaching and who are not able to honor the dignity that the Church intended to provide them with.

In order to understand the canonical content regarding living peacefully together with the Jews, we must be able to understand what is the background of their creation.

If we would have to reffer only to the information provided by the New Testmentary pages, we must mention the fact that the Acts

1930, p. 280-281

⁵ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Editura Lumina Tipo, Sibiu, 2005, p. 43.

⁶ Pr. C. Dron, *Canoanele, Sinoadele Apostolice, text și interpretare*, vol. I, Tipografia Cărilor bisericești, București, 1932, p. 231-232

⁷ *Ibidem*, p. 233-234

⁸ Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1953, p. 3-50.

of the Apostles, book with historical content, was created at the end of the third missionary travel (around year 63), based on the experience lived among the three travels, so a timeframe of about at least 15 years, made to locations among the Roman Empire.

Being himself a Jew and an expert in the Jewish teaching, Holy Apostle Paul, makes the best description of the way in which the Christians should understand Judaism and how the Jews should understand Christianity.

The narrative of thoughts and personal concerns in the first Epistle written by Holy Apostle Paul, kept until today, presents Saul, the Jew from Cilicia's Tarsus referring directly to „his behavior through the old Judaism” (Gal. 1,13-14). The clear references of the Apostle to biblical times and characters makes us firmly say that the target are Jews that turned Christians by the peoples' Apostle and also the fact that the author is well known by the target group and is respected among them.

Expressions like „my behaving in Judaism” (Gal. 1,13), „my growth into Judaism” (Gal. 1,14), the referings to Cephas, Jacob, Barnabas, Titus or Jacob (Gal. 1,18; 1,19; 2,1; 2,9) completed with the mentioning of Patriarch Abraham, together with the mentioning of „faith that made him right” (Gal. 3,6-16), remembering the Covenant and the Law (Gal. 2,16; 3,17), referings to Sarah and Agar (Gal. 4,22-31) emphasises the fact that the target were Jews, well aware of these epistles.

Learning and keeping the true Teaching is, actually the purpose of all Pauline epistles and not only. The apostolic message is not created against Jews and with clear warning identification of the ones who misunderstand the true Teaching, including the Jewish, endangering the salvation of the ones who embrace it sincerely.

From the very first epistle kept until today, The Epistle to the Galatians, Holy Apostle Paul draws a very precise line, clear, that he will never leave, saying: „Even though us or an angel from Heaven would preach anything other than what we have preached, shall that be anathema.” (Gal. 1,8). The first is not a people nor an ethnicity, a culture or religion, but the target of the Apostle is sin and especially those who serve.

First and second epistles addressed to the Corinthians prepares, actually, the accuracy of the affection feelings that the Holy Apostle

Paul feels towards his conationals. The content of the Epistles and the way to talk about theological issues have the gift of preparing the content of the Epistle addressed to the Jews. This indicates clearly the fact that the Jews' role in the salvation.

Holy Apostle Paul argues the reasons of his concern being towards the Jews, but rather against their lack of faith and their being stubborn and not believing even when God offered them this „proof cloud” (Evr. 12, 1), proof that they are only „ the shadow of the future” (Evr.10,1)

The approach of essential old testamentary faith themes such as „My Only Born Son” (Evr. 1-2), Moses and his quality of God's „servant” and Jesus Christ as „Son of God” (Evr. 3,6-11), the sabbath and Sunday as rest day (Evr. 3,1-4,11), the old testamentary hierarchy and the Archiery of Jesus Christ (Evr. 4,14-5,10), patriarch Avraam and his faith sa (Evr. 6,13-7,2), priesthood of Melchisedech, priesthood of Levi and priesthood of Christ (Evr. 7,2-8,13), the altar, the sacrifice, sacrifice blood, law, faith that guided Abel, Enoch, Noah, Avraam, Sara, Isaac, Iacob, Iosif, Moise, Rahav.. etc, about which we have a lot to say and hard to argue, because you have made it hard to hear” have the gift of telling where they belonged (Evr. 5,11-14).

The admonishment are justified and we notice that not only Holy Apostle Paul, but also Archideacon Stephen will remind the Jews present at the Temple this aspect of their lack of faith. Some of them will believe and others will feel the need to get revenge not on the affirmations, but on the person. Let's also not forget the attitude of apostles Peter and John, in the Pentecost day addressing the Jews reminds them of the attitude of their parents and also of the promise that they made to God. (F.Ap. 3,1-26).

Why this attitude and where does this firm way of treating the subject come from?

We can see that the teaching preached by the Apostles does not belong to them, but they are only completing a mission they have received from their Teacher. This mission was given to them after the Resurrection of God when He blessed them saying: „... walking, learn and learn... teaching them to cherish all that I have commanded you” (Mt. 28,18-20; Mt. 16,15).

From the beginning there must be mentioned that their Teacher, being Jew, was active among them and for them: „I am sent

only for the lost sheeps in the house of Israel" (...) The apostles were all Jews originary and had their daily life among the Judaic society ever since they were small children until they were grownups, then where does the idea that in christianity there must be hate towards the Jews come from?

We can find the answer in the pages of the Holy Evangels. The attitude of Our Savior Jesus Christ does not only adress to the Judaism or the Jews, whwere He was born and where He preached, in the houses where He was invited, at the tables where He sat, whose ill He healed, whose demonized He cured, whose dead he brought back to life, in the middle of which He got killed and resurrected? Maybe we should mention that the beneficiaries of His resurrections were Jews. His attitude addresses the misunderstood true word, given by God to the Jews.

Why would there be need for repentance in a people which would keep the teaching clean? Why would there be need for the Mountain of Beatitudes Moses' deacalogue may be clean of all distorted human misinterpretation? Because we can recall the Savior saying: „Have you heard that they were told in the old times.. and I tell you that..."(Mt. 5-7), and towards the end of His public activity the Teacher would incriminate not a social class, but theoir hypocrisy (Mt. 23, ; Lc. 20,46-47). The bigger their hypocrisy, the bigger the shaming. In this cntext, the words of Holy Apostle Paul shall be understood: „Watch out for dogs!" (Filip. 3,2), which are based on an affirmation of the Savior Jesus Christ, a lot more harsh: „snakes, viper sons, how will you escape gheena's judgment? (Mt. 23,33), foreseen by Holy John the Baptizer because John seeing many pharisees and sadducces coming to his Baptism, he said: „Viper sons, who taught you to run away from the anger that will be? (Mt. 3,7), with clear refference to the ones who intentionally misunderstand the true Teaching.

This aspect is trully followed by the Apostolic canons and the five special canons with reference to Jews. Not incriminating a people, but incriminating the delusional teaching preached by them as being the true Teaching.

The wrong attitude towards distorting the word of God, we conclude that is not even owned by the man, but from the beginning is presented in the Garden of Eden and the author is the Devil

or the temptation. Man is invited to join the devil in an initiative that's inoculated to him, it does not belong to the man. The initiative to put the word of God under a question mark is proposed to the man, because man is invited to become the one who puts doubt into the true word of God. (Fac. 3,1-5). Against this attitude raises both John the baptizer and Jesus Christ which are together with the Apostles and the Church through its canons.

Conclusions:

1. The disciplinary regulations of the Church are internal affairs and are applicable only to members of the Church, not to the society nor the state.
2. All the norms fixed in the Apostolic Canons have as a base the teaching of the Holy Apostles and Our Savior Jesus Christ
3. All canons in which the term Jews is used refers not to the people, but to the teaching, the cult that they are practicing parallel with the christian induces a confusion, especially not knowing the true christian teaching, this going towards the inability to live in your own faith and implicitly to get salvation. Did things work the same for the civil matters? For example, the moment in which a teacher gets ill with the risk of contaminating the people around him, isn't it advisable that he stayed out of the society for a while? The prescription from the doctor will be interpreted as all teachers have to stay away from teaching or the disease of that teacher will bring him to the impossibility to teach until he gets better?
4. The orthodox Church, especially the romanian Orthodox church was, is and will be open to dialogue among any other cult or their representatives, based on solely respecting each other and even christian love, but it has to be unforgiving to the sin of any kind or form/
5. The manifestation of a wrong attitude of distorting the word of God can be singular. Here we can mention the case of the lawmaker wishing to seduce the Savior (Lc. 10,25-37) or the case of Simon the Mage (F. Ap. 8,9-25). Then, it can be

collegial, the case of some sadducces (lc. 20,27), some of the scholars (Lc. 20,39) or even at a local level, such as the case of Horazin, Betsaide or Capernaum (Mt. 11,21-23), without forgetting the fact that in Sodom and Gomorrah the democracy was taking unanimity forms (Fac. 19,4), and lastly, it cannot entail a whole nation (Mt. 13,57) or country.

Formarea caracterului în societatea „post-adevăr”. Pastorală în fața „epidemiei de mediocritate” (2018: România „contextuală”)

TEOFIL TIA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Introducere: **Adevărata Pastorală: formarea de caractere și „construcția” conștiinței**, în contextul restaurării integrale a umanului: cultura contemporană occidentală pare că a golit de conținut multe concepte relevante în lumea de ieri. Această situație se transferă ferm, și în spațiul est-european. Cel mai relevant în Ortodoxie era cel de „conștiință”, care făcea trimitere la un „radar” interior pentru reperarea valorilor autentice din exterior. Astăzi, dacă aduci vorba de „conștiință”, dacă întrebi pe cineva retoric: *Nu ai conștiință?*¹, ești imediat luat în derâdere, perceput ca desuet, pentru că se subînțelege la nivel public faptul că astăzi **nimeni nu mai are conștiință**², ci are doar interese, fiind conectat la „real” și la mersul lumii; al lumii căzute, în varianta secolului XXI.³

¹ Giandomenico Mucci S.I., *L'impatto del clero con la cultura attuale*, în „La Civiltà Cattolica” 2014 II 3931, p. 74.

² Conștiința este un „organ” al ființei umane de o importanță capitală pentru raportarea corectă la realitate și la tine însuși; ea este o voce interioară care te îndeamnă spre discernământ, spre ascultarea intimă a propriului eu, spre coborârea periodică în adâncurile sinelui; doar ea este capabilă să „furnizeze” responsabilitate față de semenii tăi; este un „Tu” interior cu care dialoghezi pentru a-ți clarifica situațiile în care te pune viața; ea presupune ascultarea sinceră și supunerea față de niște porunci interioare de genul: „Fă aceasta!”, „Nu face aceea!”, „Urmează Binele!”, „Evită răul!” (n.n.)

³ Conștiința individuală are un reflex public, conștiința socială, o dimensiune antropologică fundamentală, care își are imperativele ei; fără aceasta nu există

România de astăzi este sfârșitul unei călătorii cu multe „cuceriri” și speranțe realizate, dar și cu multe idealuri încă de transpus în realitate: unitatea se construiește, se întreține și fortifică, și ea nu este idealul maxim și ultim, ci ea trebuie să ducă la dragoste, la comuniune, la armonie socială deplină și la prosperitate, la un proiect comun de viață și acțiune, cu prelungiri eshatologice și dimensiune transcendentă. Anul 2018 poate și trebuie să fie și spațiul de „preludiu” al unor viitoare realizări, poate cele mai semnificative din 1918⁴ încოace. Într-o epocă de afirmare a regionalismelor⁵ e bine să înțelegem dinamicile interioare fiecărei zone⁶, cu oferta de valori specifică. Se cuvine să ne mai întrebăm: proiectul de unitate al Românilor a fost un proiect „scop în el însuși”, sau a fost, de fapt, un proiect de prosperitate și comuniune, adică vizând permanent și ceva „dincolo” și „mai presus de el”?

comunitate, ci doar populație. Pentru a fortifica conștiința socială este necesar să facem trimiteri concrete la fapte, și să nu rămânem doar în arealul ideilor, al dorințelor și al opiniilor: gesturile, opțiunile concrete au întotdeauna un impact asupra realității sociale; sau îmbogățesc Binele consum sau îl consumă, în detoriorează. Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verita' o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 219.

⁴ Nu se poate înțelege prezentul fără trimiteri la trecut; călătoria printre amintiri ne ajută să descoperim memoria vie a românismului universal, identitatea noastră din imaginarul românesc și european. Grație Ortodoxiei (și în percepția ei), suntem o comunitate de viață și acțiune, nu o simplă populație. Ortodoxia concepe omul plecând de la demnitatea lui transcendentă și inalienabilă; el nu e un simplu pion social cu pretenții și revendicări, cu drepturi ce trebuie apărate. Comunitatea este însă un proiect care presupune o perpetuă intervenție constructivă. (n.n.)

⁵ Este atât de important să știm ține împreună în unitate fiecare dintre identitățile secundare; România constituie o identitate istorică, culturală și morală, mai înainte de a fi una geografică, economică și politică. (n.n.)

⁶ Atracția hipnotică pe care o exercită localismul și regionalismul este indiciu al unei nevoi de protecție: când cineva nu se mai simte protejat de instituții transcendente, caută o protecție mai apropiată de locul unde trăiește. Această nevoie explică renașterea localismului. Aspectul negativ al individualismului este faptul că „celălalt” e perceput ca o amenințare la propria identitate. Îi percepț identitatea în negativ, în opoziție cu a mea. Mă definesc în baza aceea ce nu sunt: „Nu sunt oltean...”. Atitudinea e periculoasă, pentru că promovează izolarea; prin ea, cădem din Ortodoxie, care este un proiect de dragoste inter-umană fără limite etnice (sau de altă natură). Deschiderea spre celălalt este o componentă esențială pentru civilizația umană. François Euvé S.I. – Jan Koenot S.I., *Passato e futuro dell'Europa. Intervista a Herman van Rompuy*, în „La Civiltà Cattolica” 2016 II 3982, p. 383.

1. „Construcția” conștiinței = produs al distincției operante dintre bine și rău

Binele și răul ajung simplificate la statutul de „**chestiune de perspectivă subiectivă**”; este foarte greu să mai decizi care este „binele comun”, deoarece pare că totul de dizolvă într-un relativ absolut, se topește într-o confuzie generală. Fiecare consideră că are dreptul să decidă, pe cont propriu, care este binele și care este răul. În loc să se recunoască existența unor repere exterioare, a unor instanțe de referință situate în afara individului, **societatea post-adevăr nu penalizează această pretenție a individului de a decide el binele și răul**. Conștiința socială se poate compune doar din conștiințe individuale. Când acestea nu există, prima victimă este binele comun.⁷ Elementele care constituie fundamentul de granit al **opoziției față de acest subiectivism fără limite** sunt: o credință matură (care se exprimă întotdeauna prin dragoste) și o dragoste înrădăcinată în credință, născută din credință. Credința matură știe distinge între ceea ce este adevărat și ceea ce este fals, generând unitate.

Afirmarea neo-ideologiilor are la bază, de fapt, dragostea de sine însuși și veleitarismul propriilor idei. „Adevărul întru dragoste” este formula fundamentală a viețuirii creștine. Viața duhovnicească, o relație de prietenie (Ioan 15,9-17: „Nu vă mai zic robi, ci prieteni”) cu Hristos cel Înviat, garantează aceasta, căci, în Hristos, Adevărul cu Dragostea coincid. **Dragostea fără adevăr este oarbă și toantă; adevărul fără dragoste este ca un țambal răsunător**. (1 Corinteni 13,1) Orice alt criteriu de stabilire al adevărului este relativist.⁸

⁷ Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verita' o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 220.

⁸ Biserica are dreptul să-și permită să fie generoasă, conștientă fiind de statutul ei; are dreptul să conducă dincolo de rigurile strângulate; există un mecanism psihologic: uneori societatea are nevoie de cel puțin un grup față de care să nu manifeste nici o toleranță; în contra căruia să se poată în mod liber dezlănțui cu ură; și dacă cineva se alătură acestui grup, își pierde și el dreptul la orice toleranță, și el ajunge să fie tratat cu ură. Fiecare generație trebuie să învețe cum să se folosească corect de libertate; și, de asemenea, fiecare generație trebuie să învețe prioritatea supremă: iubirea! José Luis Narvaja S.I., *Benedetto XVI e il problema del „relativismo” nella pastorale ecclesiale*, în „La Civiltà cattolica” 2017, II, 4004, p. 131.

2. O pastorație eficientă: singura șansă de orientare în cultura „post-adevăr”

Am ajuns să trăim într-o perioadă în care faptele obiective sunt mai puțin importante, relevante și influente în **formarea opiniei publice, decât trimiterile la emoții colective și la convingeri individuale**. Informația fluctuează permanent între extreme, fără să fie capabilă să recunoască și să proclame adevărul. Grija pentru reconstrucția faptelor și a evenimentelor propriu-zise, rigoarea de a controla sursele unei informații sau a unei vești, verificarea aderenței celor auzite la realitate, toate cedează în fața culturii post-adevăr. Se practică chiar trimiterea patetică la **un trecut epic utopic**.⁹

Astăzi, a avea o credință clară, conformă Crezului, adică **fidelitatea la credința tradițională, este etichetată de unii drept „fundamentalism”**. Iar relativismul, adică a te lăsa influențat de ideologiile timpului, apare ca unica atitudine cu adevărat „la înălțimea vremurilor”, chiar dacă, privind lucrurile din perspectivă duhovnicească, aceasta demonstrează multă imaturitate în credință. Se constituie o dictatură a relativismului care nu mai recunoaște nimic ca fiind definitiv, și care proclamă drept „măsură a tuturor lucrurilor” propriul eu și propriile patimi. Dictatura relativismului este centrată pe „eu” și pe dorințele lui. Pentru ca „eul” să rămână în centru, trebuie să găsești o ideologie de susținere, ajungând să fii târât în iureșul curentelor ideologice dominante și al opiniilor aflate la modă.¹⁰

Există un relativism care constă în subordonarea credinței ideologiilor. Credința trebuie să dialogheze cu omul care gândește într-un anumit fel, dar nu trebuie supusă fluxului acestor ideologii. Există apoi un relativism cu caracter pastoral care nu pune în dubiu adevărurile de credință, ci le reafirmă. Riscul care este astfel refuzat este ca **definițiile abstracte și anatemele să ajungă să relativizeze dragostea**, mila și grija pentru mântuirea oamenilor, făcându-le să depindă de respectarea normelor, care ajunge să fie precizată în cele

⁹ La vremuri minunate, încântătoare, când grupul de apartenență, națiunea sau colectivitatea în cauză era triumfătoare, era impunătoare, era elogiată și avea o importanță capitală pentru supraviețuirea lumii întregi. Dăm drept exemplu conceptul de „Dacia Preistorică” – leagăn al „civilizației mondiale”.

¹⁰ José Luis Narvaja S.I., *Benedetto XVI e il problema del „relativismo” nella pastorale ecclesiale*, în „La Civiltà cattolica” 2017, II, 4004, p. 131.

mai mici detalii, fără să se mai țină seama de faptul că, în bine creștem etapizat. De aceea, Biserica poate relativiza anumite elemente când are în obiectiv un bine mai mare de dragoste și unitatea Bisericii, demonstrându-se flexibilă și răbdătoare față de lucrurile „mai puțin bune” care însoțesc un „bine mai mare”.¹¹

3. Educarea „instinctului” spre Adevăr: obligatorie într-o cultură a minciunii

Cultura post-adevăr prosperă grație unor tactici anume: **fomentarea violenței** – provocarea și întreținerea unor stări de neliniște (și sentimente negative) care să conducă la agitații sociale; ridiculizarea vocilor instituționale; accesarea și stimularea emoțiilor și credințelor individuale (chiar și a celor mai iraționale); injectarea de suspiciune asupra unor fapte sau evenimente, inventarea de păcăleli și punerea în scena publică de farse („fake news”). Terenul fertil în care cultura minciunii înflorește este constituit de rețelele de socializare (*social network*), în care se formează consensul politic, se alimentează fricile și anxietățile, se consolidează identitățile. Dar, totul într-o lume foarte îndepărtată de realitățile concrete: **contează doar emoțiile¹² și convingerile individuale, nu adevărul.**¹³

Este limbajul utilizat de populisme, în care idealismul (abstract), utopia, un fel de spirit pur de matrice hegeliană – precum ideea de „națiune”, „puritate a sângelui”, nostalgia unui trecut epic utopic, iluzia unui posibil guvern perfect – sunt superioare oricărui fapt real și concret. Pe nimeni nu îl mai interesează să verifice: adevărat și fals, sunt puse la același nivel. O relatare detaliată a unor presupuse evenimente, dacă e pe placul cititorului, e imediat proclamată drept „adevărată”, în sensul că este verosimilă.¹⁴ Relatarea devine

¹¹ Biserica are dreptul deci să fie generoasă în funcție de acest bine mai mare. Ea este conștientă de autoritatea în dragoste pe care o are de la Întemeietorul ei. Dragostea este lumina – unica – care strălucește în întuneric și conferă curajul de a acționa și trăi duhovnicește. José Luis Narvaja S.I., *Benedetto XVI e il problema del „relativismo” nella pastorale ecclesiale*, în „La Civiltà cattolica” 2017, II, 4004, p. 134.

¹² Giovanni Cucci S.I., *Emozioni e ragione: due mondi atitetici?* în „La Civiltà Cattolica” 2015 III 3962, p. 139.

¹³ Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verita' o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 215.

¹⁴ Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verita' o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 215.

„tot mai adevărată”, în măsura în care este preluată de mulți, acreditată și – deci – credibilizată numeric, „demografic”.

Trăim într-o epocă foarte diferită de cele din trecut. Cândva, școala și familia constituiau principalele perimetre de instrucție și formare; astăzi tinerii își petrec foarte mult timp în fața computerului, al tabletei sau al telefonului mobil. Și multă dezinformare se revarsă în ființa lor pe aceste canale. **Tinerii radicali nu s-au radicalizat în școlile coranice, ci „pe Internet”**. E o altă fereastră deschisă în ființa lor, prin care intră tot ce e mai rău sau tot ce e mai bun în lume. Cum vom integra lumea Internetului într-un proiect pedagogic constructiv și terapeutic? Spațiul virtual a demolat toate frontierele, creând un teritoriu comun.¹⁵

Care ar putea fi antidotul la **expansiunea malefică a unei culturi a minciunii?**: Cultivarea la români a sensibilității pentru Adevăr. Cum putem corecta construcția rău-intenționată a opiniei publice? Biserica¹⁶ trebuie să reproclame marele adevăr că oricât am vrea noi să surprindem exhaustiv faptele sau un eveniment anume, **perspectiva noastră va fi permanent parțială**.¹⁷ **Adevărul este o realitate complexă și poliedrică, inepuizabilă și imposibil de transformat într-o simplă „informație”**. Adevărul este și dragoste, este un conglomerat cu multiple fibrări emoționale¹⁸, ce nu poate fi simplificat și manipulat de interesele noastre de moment, transformat în flecăreală sau vorbărie. Putem fi nu doar victime inocente, ci victime vinovate ale culturii post-adevăr, prin participare. Cel mai bine se comunică adevărul de la amvon, de unde suntem invitați la formarea unei predispoziții spre a iubi. Lectura „întru iubire” a realității este unica obiectivă.

4. Ortodoxia – opreliște în fața „epidemiei de mediocritate” ce agresează cultura

Atenția trebuie să o focalizăm permanent pe rezultat: armonie și conlucrare sau ură și dezintegrare? Cultura adevărului

¹⁵ François Euvé S.I. – Jan Koenot S.I., *Passato e futuro dell'Europa*. Intervista a Herman van Rompuy, în „La Civiltà Cattolica” 2016 II 3982, p. 381.

¹⁶ Giandomenico Mucci S.I., *Pensare la comunità nel tempo della postmodernità*, în „La Civiltà Cattolica” 2015 II 3956, p. 182.

¹⁷ Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verità o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 216.

¹⁸ Giovanni Cucci S.I., *Emozioni e ragione: un possibile dialogo*, în „La Civiltà Cattolica” 2015 III 3963-3964, p. 251.

include întotdeauna și diferențele de opinie, lasă spațiu pentru perspectivele diferite, pentru analiza din alte unghiuri a unei realități. Este necesară o busolă de orientare în timpurile noastre: „După faptele lor, îi veți cunoaște!” (Matei 7,20). Dialogul deschis, constructiv este net superior singurătății prizonieratului Web; el va avea drept rezultate: practici și instituții educative, informative, politice și culturale, sociale, rezistente la eroziune, capabile să construiască ocazii și modalități noi de întâlnire și dialog, respectând atât adevărul, cât și demnitatea fiecărui om (demonstrare aflată în conexiune cu originalitatea, unicitatea și irepetabilitatea specifică fiecărei ființe umane).

Știrile dezvăluie modificări profunde și fără precedent care au loc în jurul nostru: de-a lungul întregii istorii, niciodată omenirea nu a avut puterea să influențeze atât de tare mediul ei de viață; e o **legătură între convingerile noastre și conduită** (între ceea ce credem și ceea ce punem în practică, între **spiritualitate și stilul de viață**). Asistăm la o rășăvire ecologică și la o polarizare economică tot mai accentuală (cu efecte: injustiție socială, imigrație etc.). La problemele socio-economice și ideologice ale lumii noastre, Ortodoxia propune reîntoarcerea la credința originară, adică la o spiritualitate axată pe o morală ascetică: schimbarea mentalității actuale și **abandonarea unui stil de viață axat pe consum excesiv și pe o avariție desfrânată**, care duce – inevitabil – la nedreptate socială și inegalități. Sf. Apostol Pavel spune că avariția duce la un cult al bunurilor pământești, adică la idolatrie, păcatul cel aspru penalizat în Vechiul Testament. „Să nu-ți faci chip cioplit!” Biserica propune **frugalitatea, adică ne invită la o viață mai simplă**.¹⁹

5. Imunizarea românilor în fața propagandei retorico-emoționale

Marea alternativă de astăzi nu mai este între adevăr și erezie, ci între Adevăr și propaganda retorico-emoțională („*fake news*” și „*hate speech*”). Tehnologia postmodernă a multiplicat știrile și a făcut mult mai dificile controalele, dar produce și o eroziune a distanțelor mentale, a ocaziilor de interacțiune și cunoaștere în viața

¹⁹ Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 12;

reală²⁰, și îngăduie să fii copleșit de informații (adevărate sau false) în universul rețelelor sociale.²¹

Prioritățile cruciale din lumea noastră, la nivel global, din punct de vedere pastoral, ar fi rezolvarea următoarelor: suferința și foamea din anumite părți ale lumii; fractura colosală și perversă dintre bogați și săraci; criza ecologică (care pune în discuție atitudinile fundamentale pe care le avem față de resursele naturale ale lumii); folosirea abuzivă a Religiei în scopuri politice și pământești; nevoia de reconciliere.²²

Urgența, **prima datorie pastorală**: Voința și disponibilitatea de a face legătura între ceea ce credem (valorile și convingerile proprii) și modul în care acționăm (concret, ce facem). Spiritualitatea, lumea credinței, este un aliat puternic în tentativa de a înfrunta problemele de **nedreptate socială**. Poate face sinteza perspectivelor sociale, politice și economice, într-o viziune unitară, privitor la nevoia de a elimina sărăcia, de a găsi un echilibru în lumea globalizării, combaterea fundamentalismului și a rasismului, și fortificarea toleranței religioase într-o lume aflată în conflict. **Religia este forța cea mai puternică și mai penetrantă de pe Pământ**,²³ iar credința (care joacă un rol fundamental în viața personală) trebuie să fie și **forță de mobilizare socială și instituțională**. **Puterea socială a credinței** nu trebuie periferizată. Vidul de valori, în schimb, devine un teren fertil pentru orice formă de extremism.

Există o criză economică, există o criză a familiei și a modelelor sociale consacrate, se înregistrează o criză a instituțiilor, o alta a migrației; toate aruncă în confuzie și în rătăcire oamenii lumii noastre, pretinzând o nouă hermeneutică a viitorului.²⁴ Orice criză invită la discernământ, pentru a înțelege dificultățile prezentului și a găsi răspunsurile potrivite pentru viitor. Speranța renaște întotdeauna când re-descoperim solidaritatea.²⁵

²⁰ Giovanni Cucci S.I., *La dimensione psicologica e affettiva dell'esperienza della fede*, în „La Civiltà Cattolica” 2014 II 3933, p. 264.

²¹ Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verità o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 218.

²² Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 8;

²³ Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 7;

²⁴ François Euvé S.I. – Jan Koenot S.I., *Passato e futuro dell'Europa. Intervista a Herman van Rompuy*, în „La Civiltà Cattolica” 2016 II 3982, p. 375-484.

²⁵ Se pare că solidaritatea este elementul care să vitalitate continentului european. Are o importanță capitală în epoca tendințelor centrifugale în care accentul e pus pe

Colapsul culturilor tradiționale (dar și prăbușirea ideologiilor demiurgice ale ultimelor două secole) creionează un viitor înțesat de neprevăzut și pigmentat cu multe alte necunoscute: riscul perpetuu al unui război terno-nuclear; restrângerea resurselor alimentare în țările deja sărace; stagnarea economiei mondiale; amenințările ecologice; manipularea genetică; computerizarea vieții intime (cu efecte asupra libertății individuale); concentrarea vectorilor decizionali într-o restrânsă elită tehnocratică etc. Toate pretind un răspuns pastoral pe măsură:²⁶ omul de astăzi este un nesigur, care în locul vechii credințe monolitice a pus o vagă speranță, mai mult un calcul pragmatic, o exigență de confort intim, ceva care nu se aseamănă deloc cu încrederea în viitor și pofta de viață pe care strămoșii săi o aveau. S-a creat o fractură între credința individuală și exprimarea ei publică. Timpul și istoria sunt percepute ca niște realități autosuficiente, cu legi proprii, cu evoluție autonomă, care nu au nevoie de valorile evanghelice. Conștiința individului a devenit un perimetru sigilat în care sunt păstrate prizoniere convingerile dictate de credință. E o colosală ruptură în acest om, paralizat de un orizontalism toxic.²⁷

6. Educația în era „post-autoritate”. Mai putem „forma” corect, sub dictatura non-valorilor?

Principiul autorității se fundamentează pe existența și recunoașterea unui bine comun, împărtășit de toți. Ceea ce este paradoxal, este faptul că acum – în vremurile de criză ale autorității – criza principiului autorității nu corespunde unei eventuale puneri în discuție a autoritarismului.²⁸ Cei nemulțumiți de o realitate socială invocă intervenția în forță, disciplinarea, rezolvarea cu fermitate

necesități economice, productive și financiare. Biserica reafirmă vocația fundamentală spre fraternitate și spre comuniune. Solidaritatea se naște din capcaintatea de a ne deschide spre ceilalți, de a evita izolarea. Naționalismele se nasc din egoism, care închide într-un cerc restrâns și sufocant. Antonio Spadaro S.I., *L'Europa merita di essere costruita. A 60 anni dalla firma dei trattati di Roma*, în „La Civiltà Cattolica” 2017, II, 4004, p. 113;

²⁶ Giandomenico Mucci S.I., *L'impatto del clero con la cultura attuale*, în „La Civiltà Cattolica” 2014 II 3931, p. 74;

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Societatea noastră oscilează între două tendințe: aceea a coerciției și aceea a seducției de tip comercial.

a situației. Detestă autoritatea, dar invocă atitudinile autoritariste.²⁹ În direcția în care le convine, desigur!

Identificăm **un continuum între: post-adevăr, post-autoritate și post-valoare**. Așa că, în epoca noastră, decizia unui judecător este egală opiniei fiecăruia dintre comentatori. Diagnosticul unui medic este pus sub semnul întrebării de pacient (după informarea „pe internet”); dogmele credinței sunt considerate chestiuni private, individuale, relevante în dezbaterea publică, cam cât gusturile personale; totul devine o chestiune de gust propriu.³⁰

„Ortodoxiile”, iar nu „Ortodoxia” constituie o reducere crescândă, agresivă, naționalistă și triumfalistă, a naturii euharistice și ecumenice a Bisericii! În orice dialog este important spiritul de onestitate și transparență; tema dialogului să fie chestiunile care sunt importante pentru Biserică și pentru lume, fără a ne lăsa confiscați de căutarea exclusivistă a propriilor interese (putere și privilegii). Altfel, dialogul devine **o ocazie pierdută de a înfrunta problemele care contează cu adevărat și apasă poporul lui Dumnezeu și întreaga creație**. Dar acest fapt ar trăda faptul că nu suntem deloc în relație cu Dumnezeu și cu restul lumii, suntem căzuți din rugăciune, ar fi o oglindire, o evidențiere a adevăratei noastre vieți interioare.³¹ Nu trebuie să ignorăm ceea ce se petrece în jur, dar nici să nu rămânem blocați pe ceea ce ne interesează doar pe

²⁹ Recenta alianță între Rusia și China se fundamentează nu doar pe conveniențe reciproce, ci pe valori comune: pentru ambele țări contează grandezza, independența și puterea Statului (și mai puțin confortul cetățenilor și prosperitatea societății); ambele se opun ferm oricărei tentative de amplificare a democrației, mai ales atunci când aceasta are loc prin prăbușirea unor guverne; amândouă consideră tentativele SUA (și ale aliaților) de a răspândi democrația în întreaga lume drept un mijloc interesat de a-și extinde influența politică, și nimic mai mult; de aceea, protestele firave anti-guvernamentale din propriile țări sunt etichetate drept „lucrătura agenturilor străine”, pilotate de la Washington. Vladimir Pachkov S.I., *La Russia tra l'Europa e l'Asia. Verso Oriente alla ricerca di se stessa?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 282;

³⁰ Francesco Occhetto S.I., *Tempo di post-verità o di post-coscienza?* în „La Civiltà Cattolica” 2017 II 4005, p. 218.

³¹ Rugăciunea nu este un act privat, individual, ci cu relevanță și efecte cosmice. Nu este o ocazie egoistă pentru a ne lamenta în fața lui Dumnezeu de problemele pe care le avem, fără să ne deschidem inima față de lume. Îngrijorările noastre trebuie să fie alții, lumea, în special cei mai nenorociți decât noi. Aceștia există, dar îi ignorăm! Rugăciunea este o forță universală, un act cu semnificații cosmice. Trebuie să trecem de la faza de a zice rugăciuni, la faza a deveni rugăciune! Întreaga viață trebuie să devină o rugăciune extinsă și neîntreruptă! Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 15;

noi! Trebuie să conștientizăm interconexiunea dintre noi, suntem în mod intim relaționați spiritual și material, și interdependenți (chiar dacă, uneori, discret sau invizibil). Suntem datori să ne devoltăm simțul conștiinței și al conștienței, al trezviei pentru ceea ce e înlăuntrul nostru și în jurul nostru.

7. Ierarhia cunoașterii intră în declin, dacă se impune democrația credulității

Acum o sută de ani, când instituțiile se dizolvau, imperiile intrau în dezintegrare și autoritatea nu mai era recunoscută ca suficient de „autoritară”, **deriva a fost cea a autoritarismului**: nazismul, bolșevismul, Carol al II-lea etc. Astăzi, **deocamdată, asistăm doar la totalitarismul consumismului**, dominația intransigentă a economiei în viața socio-politică, dictatura pieței de consum. Oricâte ori se invocă binele poporului, voința generală³², se și subînțelege existența unui „general” cu putere de distrugere (dar incapabil de reconstrucție), care să facă ordine. Democrația occidentală a devenit **o democrație a credulității**: acolo unde ierarhia cunoașterii intră în declin și principiul autorității e puerizat, se răspândesc haotic explicații simpliste și monocauzale, care falsifică realitatea care este – cu adevărat – tot mai complexă și mai poliedrică.³³

Bunăoară, episodul simbol al renunțării la orice pretenție jurisdicțională a primatului papal și expresia unei viitoare împăcări a fost înclinarea Papei Francisc în fața Patriarhului Bartolomeu, **cu solicitarea de a fi binecuvântat** și cu rugămintea ca acesta să se roage pentru Biserica Romei. Anterior, în 1975, la sfârșitul Sfintei Liturghii, Paul al VI-lea, în Capela Sixtină, în prezența delegatului Patriarhului Ecumenic Dimitrie I, mitropolitul Meliton de Calcedonia, **a îngenuncheat în fața acestuia – întrucât reprezenta Ortodoxia – și i-a sărutat picioarele**.

Papa Paul al VI-lea și Patriarhul Ecumenic Atenagora au încercat să topească frica de 1000 de ani ce ținea distanțe, uneori contrapuse, Biserica Occidentului și a Orientului: un mileniu de **neîncredere reciprocă și detașare teologică crispată** între cele două tradiții, cu

³² Gaetano Piccolo S.I., *Pensieri e affetti: eterni nemici?* în „La Civiltà’ Cattolica” 2016 II 3983, p. 433.

³³ Francesco Occhetta S.I., *Tempo di post-verita’ o di post-coscienza?* în „La Civiltà’ Cattolica” 2017 II 4005, p. 219.

tentințe puternice spre izolare și autosuficiență, urmând trasee diferite din 1054.³⁴ Întâlnirea dintre Patriarhul Atenagora și Papa Paul al VI-lea în 1964 a fost punctul de început al unei **lungi călătorii de reconciliere și dialog**, pe care generațiile succesive sunt chemate să-l ducă mai departe, prin două modalități: dialogul dragostei practice, al filantropiei și cel teologic, dialogul adevărului.³⁵ E oare aceasta o cale fără întoarcere? Orice altă cale ar fi o trădare dezonorantă a voinței Domnului și o reîntoarcere inacceptabilă la acel trecut de separare pe care **ar trebui să-l privim cu amărăciune**.³⁶

În Ortodoxie, în schimb, trebuie analizată maniera în care se exercită funcția de *leadership*: este, cu adevărat, un model de colegialitate sau e un **bun prilej pentru a exprima rivalități naționale** (și instituționale). **Autoritatea în Ortodoxie trebuie să fie o exprimare a dragostei lui Hristos cel crucificat, iar nicidecum să ia forme de putere pământească, profitoare și interesată**. Sinodalitatea are nevoie întotdeauna de un *protos*. Fără acesta, nu poate să se exprime, căci el este în serviciul comuniunii, este o întrupare a harismei *dia-koniei*, este cel dator să caute *consensul*.³⁷

Concluzii:

Acestea ar fi șapte dintre urgențele de intervenție în plan pastoral: Biserica trebuie să formeze, în primul rând, caractere, nu doar

³⁴ Un duh fratern și de respect reciproc au înlocuit atitudinea suspicioasă și polemică din trecut. Strategia de acțiune nu e ușor de implementat: există prejudecăți și polemici de ambele părți. De câte ori ortodocșii vorbesc despre „primat” se gândesc automat la abuzurile autorității pontificale din epoca medievală; și de câte ori se discută între catolici despre „colegialitate”, se tem imediat de o dezintegrare a autorității papale sau de un „atentat” la identitatea lui de simbol al unității mondiale a catolicismului. Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 10;

³⁵ Adică, înfruntarea în Comisia de Dialog Mixtă a temei fundamentale pentru reconcilierea între Ortodoxie și Catholicism: obstacolele teologice din fața comuniunii depline: tema raportului dintre primat și sinodalitate. Care ar trebui să fie raportul dintre primat, sinodalitate și colegialitatea episcopală? Trebuie să recunoaștem ceea ce Duhul Sfânt a însămănțat în alții ca dar pentru noi înșine! Cum ar trebuie să se exprime sau exercite astăzi primatul papal în spațiul răsăritean? Doar călătorind uniți, în ciuda diferențelor, vom ajunge „una”. Oare nu cumva doar se transferă la nivel internațional, ceea ce deja există în Ortodoxie, dar doar la nivel național?

³⁶ Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 9;

³⁷ Antonio Spadaro S.I., *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, în *La Civiltà Cattolica* 2015 II 3955, p. 11;

să proclame adevăruri eshatologice; pentru a forma caractere este nevoie să investească în „construcția” conștiințelor; oamenii trebuie să devină sensibili la bine și la rău (conștienți de efectele urmăririi unuia sau a altuia); în cultura post-adevăr, în care știrile false se răspândesc cu mult mai multă vigoare decât cele adevărate (întrucât poartă ambalajul senzaționalului), păstoriților trebuie să li se formeze deprinderea spre identificarea adevărului; fără aceasta, ei vor fi perpetuu victime ale minciunii, nu vor avea nici o șansă să se orienteze într-o cultură patronată de o mass-media ce propune repere false; aceasta înseamnă că ei trebuie să-și cultive „instinctul” Adevărului. Ortodoxia propune un răspuns la întrebările fundamentale ale vieții: așa că ea e cea mai mare opreliște în fața epidemiei de mediocritate de astăzi, epidemie ce presupune o expansiune a non-valorii, a superficialului și a banalului agresiv; dobândind „consistență” lăuntrică, oamenii se vor imuniza în fața propagandei retorico-emoționale care urmărește să confiște, să facă prizonieri, descurajând **exercițiul inteligenței pe cont propriu**.

Cel care proclamă adevăratele valori va avea o autoritate intrinsecă, non-negociabilă, peremptorie. Doar astfel Ortodoxia, formarea umană continuă și cultura vor constitui un *continuum* ce va putea contracara un alt *continuum*: **post-adevăr, post-autoritate și post-valoare**.

Misiunea preoțească și didactică a părintelui prof. dr. Ilarion V. Felea, ca slujire a unității de credință și de neam, reflectată în „Ziuarul personal” (1927-1956)

IOAN TULCAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad*

1. Considerații generale

Părintele profesor Ilarion V. Felea este una dintre figurile luminoase ale teologiei și Bisericii Ortodoxe Române din prima jumătate a veacului trecut, care a lăsat urme adânci în conștiința contemporanilor săi, precum și în aceea a celor care i-au urmat. Această puternică personalitate teologică a făcut parte dintr-o pleiadă de teologi ortodocși români, care au fost animați de idealuri înalte cu privire la Biserică, la poporul român și cu o mare responsabilitate pe care au resimțit-o în adâncul conștiinței lor pentru societatea românească în ansamblul ei. De aceea, slujirea lor preoțească, teologică și socială a fost atât de complexă, de profundă și cu multiple implicații nu numai în viața Bisericii, ci și a societății.

În primul rând, nu trebuie uitat faptul, că generația de teologi, din care a făcut parte și preotul profesor Ilarion V. Felea, s-a format în perioada interbelică, cu euforiile generate de actul marii Uniri de la 1 decembrie 1918, care a responsabilizat în chip deosebit tineretul

de atunci, pentru a se înflăcăra și a lupta pentru afirmarea marilor valori ale poporului român, între care, desigur, la loc de frunte s-au aflat valorile Ortodoxiei, care trebuiau să plămădească prin harurile sale sufletul acestui popor. Toate descătușările din chingile unui trecut apăsător, cel aflat sub stăpânire străină, dinamica asumării unor idealuri și preocupările pentru afirmarea valorilor perene ale românilor au cuprins în suvoiul lor generații întregi de tineri, din care au făcut parte și cel menționat mai sus.

Teologul Felea, alături de cei din generația sa întru slujirea preoțească, s-au simțit îmboldiți și responsabili în slujirea lor, pentru a consolida unitatea de credință și de neam, confirmată prin actul Unirii celei Mari de la 1 Decembrie 1918.

În al doilea rând, acea perioadă s-a caracterizat prin încercări ale diferitelor grupări religioase creștine, de a veni cu o ofertă religioasă nouă, adresată românilor, și care, în parte, au și reușit să convingă prin zelul lor misionar deosebit, pe unii dintre aceștia. Cei care au fost cei dintâi ademeniți să adere la aceste noi forme de Creștinism au fost românii din vestul României. Nu este de mirare faptul, că slujitorii Bisericii, teologii și misionarii ortodocși au simțit nevoia de a răspunde acelor noi provocări, cu un alt tip de misiune, pe care ei au imaginat-o, ca răspuns la aceste noi strategii de dislocare a unei părți a credincioșilor ortodocși din trupul Bisericii. Adică, au conceput activitatea lor, ca o lucrare preoțească și didactică închinată unității de credință a poporului român. Astfel, au apărut episcopi, profesori de teologie și preoți, care s-au integrat deplin în acest nou avânt misionar, pentru a răspunde, pe de o parte, la contestările adresate învățăturii de credință a Bisericii, iar, pe de altă parte, și pentru a veni cu un nou mod de abordare a vieții Bisericii, a mărturisirii credinței și de înțelegere a rolului credincioșilor în viața eclezială.

În al treilea rând, nu trebuie uitat faptul, că îndeosebi, în deceniul al patrulea al veacului trecut s-au făcut simțiți ca amenințatori norii negri ai unei ideologii atee, totalitare – comunismul – ale cărei vibrații dinspre Răsărit se resimțeau deja și în spațiul românesc. Având o sensibilitate a discernerii duhurilor și presimțind ce va însemna aceasta și pentru români, în cazul în care se va abate această ideologie și asupra acestora, aceste personalități teologice și bisericești au încercat să prevină prin scrisul lor, prin atitudinile

concrete ale vieții de zi cu zi ale acestora, urmările nefaste ale acestei ideologii, pentru ca poporul român, înarmându-se cu „toate armele duhului” să poată rezista spiritual în fața acestei amenințări, atunci doar potențiale, iar, ulterior, dovedindu-se a fi fost chiar reale.

În acest context au trăit și s-a manifestat o întreagă pleiadă de preoți, profesori de teologie și ierarhi, care au mărturisit, unii, chiar cu prețul vieții lor, valorile veșnice ale Evangheliei. Între aceștia, se află și vrednicul preot și profesor de Teologie din Arad Dr. Ilarion V. Felea.

Viața și slujirea preoțească, teologică și misionară a părintelui Felea s-a desfășurat pe cele mai înalte coordonate ale manifestării ei, care a cucerit sufletele oamenilor. Acesta a fost animat de cele mai înalte exigențe, care decurg din calitatea sa de preot, de dascăl de teologie, dar, și de parte a cetății în care el a trăit.

În cele ce urmează, vom căuta să surprindem câteva din aspectele slujirii sale mărturisitoare, așa cum sunt ele reflectate în jurnalul său, mai precis, în „Ziuarul personal”, pe care l-a inițiat, încă de la hirotonia sa întru preot de către vrednicul de pomenire mitropolit al Ardealului Dr. Nicolae Bălan și instalarea sa ca preot în parohia natală, Valea Bradului, și până în anul 1958, cu puțin timp înainte de a fi arestat în luna septembrie a anului 1958.

2. Repere biografice

Părintele Felea s-a născut în comuna Valea-Bradului, raionul Brad de odinioară, regiunea Hunedoara, după spusele mamei sale, în vinerea de Florii, din anul 1903, când în calendar este pomenit cuviosul Ilarion cel Nou. Dacă data aceasta e cea adevărată atunci, atât matricola stării civile din Brad care arată data nașterii sale la 13 Aprilie (stilul nou), cât și matricola botezaților parohiei Valea-Bradului, care fără să precizeze data nașterii sale, arată ca zi a botezului său data de 31 Martie, 1903 (stil vechi), sunt greșite. Tatăl părintelui Felea, născut în Ciuruleasa Abrudului a fost preot (decedat la 21 ianuarie 1920, în vârstă de 62 ani), iar mama sa Marta s-a născut în Valea-Bradului și a decedat în 1952, în vârstă de 86 ani. Au fost la părinți 9 copii (al zecelea: Gheorghe, cel mai mare, a murit în vârstă de 6 ani la Ciuruleasa), 6 feciori și trei fete: 1. Ioan, doctor în Teologie, fost preot în Pecica și duhovnic al Internatului Facultății de Teolo-

gie din București, mort în bombardamentul aviației engleze asupra Bucureștilor la 4 Aprilie 1944 și îngropat într-o groapă comună, fără știrea familiei, în cimitirul protestant Giulești; 2. Victor (n. în 1892) a fost profesor de matematici în Oradea și Arad, licențiat în matematici și doctor în Drept; 3. Maria, e soția preotului Miron Popovici din Mihăileni (Brad); 4. Aurelia, măritată cu meseriașul Ilie Paicu din Brad; 5. Miron, Doctor în Drept a fost avocat în Pecica și în Arad, unde a și locuit; 6. Elisabeta a fost căsătorită cu Cornel Grozescu fost comisar de poliție; 7. Ilarion-Virgil; 8. Gheorghe, licențiat în Drept, a decedat la Odesa în 21 octombrie 1941 ca maior magistrat; 9. Traian, profesor de muzică în Dumbrăveni, Arad și Cluj.

Cel dintâi învățător al său în școala confesională primară din Valea Bradului, clasa I, a fost Valer Demian, fiul protopopului Vasile Demian din Brad. Apoi învățătorul Petru Mateș din Valea-Bradului, fiul cantorului Ioan Mateș. În toamna anului 1914, când a început întâiul război mondial, tânărul Ilarion V. Felea s-a înscris la Gimnaziul ortodox român din Brad și l-a urmat între anii 1914-1918. A avut ca profesori pe Dr. Ioan Radu, Vasile Boncu, Ioan Cheri, Vasile Stoia, Ștefan Albu și Dr. Pavel Oprea, cel mai iubit și mai respectat.

În toamna anului 1918 s-a înscris în clasa a V-a a Liceului „Andrei Șaguna” din Brașov unde a urmat cursurile până la Crăciun. Unindu-se atunci Ardealul cu Țara-Mamă (Vechiul Regat), s-a întors la Brad unde s-a deschis pentru întâia oară clasa a V-a la liceul „Avram Iancu”. La Brad a absolvit și clasa a VI-a de liceu, clasele VII-VIII, precum și bacalaureatul le-a urmat și încheiat la Liceul „Moise Nicoară” din Arad (la Brad abia în anii următori s-au deschis clasele VII-VIII).

În toamna anului 1922 s-a înscris la Academia de Teologie „Andreiană” din Sibiu, pe care a absolvit-o în iunie 1926. Așa au dorit părinții și așa a dorit și tânărul Felea: să studieze Teologia și să devină preot. Așa se explică și continuarea studiilor, pentru îmbogățirea cunoștințelor, mai întâi la Facultatea de Litere și Filozofie din Cluj (1927-1929) până în preajma licenței, cu subiectul „Arta poetică a lui Horațiu”, apoi la Facultatea de Teologie din București (1930-1932) unde și-a luat licența cu subiectul „Mântuirea din punct de vedere ortodox, catolic și protestant”, în toamna anului 1932, apoi între 1937-1939, s-a pregătit pentru examenul de doctorat în teologie, la care a obținut calificativul „Cum laude” (9), în toamna anului

1939, cu subiectul lucrării: „*Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică*” (Editura Arhiedecezană-Sibiu 1939).

De la 15 Ianuarie 1927- 31 August 1927 a funcționat ca profesor suplinitor la Liceul „Avram Iancu” din Brad. A suplinit ore de limba Latină, Fizică și Psihologie. La 23 Iulie 1927 s-a cununat în biserica din Crișcior, cu Valeria, fiica învățătorului confesional și apoi notar comunal din Crișcior: Ioan Faur și Elisabeta născută Toda.

În zilele de 25 și 26 Iulie 1927 a fost hirotonit diacon și, respectiv, preot duhovnic de către mitropolitul Dr. Nicolae Bălan al Ardealului, în capela Mitropoliei din Sibiu.

În 6 August 1927 a fost instalat preot în comuna sa natală: Valea-Bradului, unde a slujit consătenii săi până la 31 August 1930, când s-a mutat, prin alegere, ca preot în Arad, cartierul Șega I. Acolo a păstorit până în data de 1 iunie 1939, când a fost transferat ca paroh la parohia Arad-Centru, unde a slujit, ca paroh, până la 31 Martie 1941, iar, apoi ca preot până în luna septembrie 1958, când a fost arestat și închis.

În anul școlar 1937-1938 a fost profesor suplinitor la catedra de Dogmatică de la Academia de Teologie din Cluj.

În anii școlari 1938-1948 a activat ca profesor de Teologie Dogmatică, Apologetică, Ascetică și Mistică (în câțiva ani a predat și Morala și Omiletica practică) la Academia de Teologie din Arad. Între 1 Iulie 1947 și 31 Decembrie 1948 a fost rector al Academiei de Teologie din Arad, când Academia s-a desființat prin legea învățământului și contopită cu cea din Cluj. Între 7 martie – 20 august 1945 a fost internat în lagărul de deținuți politici de la Caracal. Între 6 ianuarie 1949 – 6 ianuarie 1950 a fost deținut și condamnat „pentru nedenunțare” și întemnițat în Arad, Timișoara și Aiud. A fost scos din învățământul teologic și din bugetul statului „pentru atitudine nedemocratică”(?!). A rămas preot al Catedralei și al bisericii revenite din Arad, recunoscut iarăși în buget cu data de 1 Martie 1952, și redactor al calendarului eparhial (Îndrumător) din 1951 până în 1956 (inclusiv). În zilele de 3-4 septembrie 1952 suferă o nouă arestare. În total – trei percheziții domiciliare și trei arestări.

A redactat publicația „Calea Mântuirii” în 1935 (20 numere) și între anii 1943-1947 și „Biserica și Școala” între 1939 (VI) – 1947, când aceste publicații au fost interzise. A colaborat la următoarele

publicații: *Telegraful Român* (Sibiu), *Revista Teologică* (Sibiu), *Viața Ilustrată* (Sibiu-Cluj), *Duh și Adevăr* (Timișoara), *Lumina Satelor* (Sibiu) și la ziarele din Arad.

3. Lucrări mai importante tipărite:

Broșuri de popularizare: *Beția Arad* 1931; *Icoane alese din viața Ortodoxiei Arad* 1933; *Drumul Crucii* în colaborare cu preot F. Codreanu, trei ediții, *Culegeri de rugăciuni și cântări pentru creștinii care merg la mănăstire*, două ediții; *Catehism creștin ortodox* – 1940, în patru ediții (43.000 exemplare), *Sfintele Taine Sibiu* 1946; *Împărăția lui Dumnezeu*, Sibiu 1947 (tipărită dar confiscată, neavând se pare aprobarea cenzurii), *Calendarele cu tâlcuirea Sărbătorilor* 1951 – 1956. A mai pregătit pentru tipar: *Despre eretici și eresuri*; *Parabolele Mântuitorului*.

Studii și lucrări omiletice:

Convertirea creștină Sibiu 1935; *Critica bisericii Baptiste Sibiu* 1937; *Dumnezeu și sufletul în poezia română contemporană*, Cluj 1937; *Teologie și preoție*, Arad 1939; *Pocăința* (teză de doctorat în teologie) Sibiu 1939; *Paisie și Paisianismul Cluj* 1940; *Duhul adevărului*, lucrare premiata de Academia Română, două caiete Arad 1943 și *Religia iubirii*, Arad 1946.

Pentru cultul divin:

Antologhion, Arad 1946 (10.000 exemplare); *Carte de rugăciuni Arad* 1945 – în 50.000 de exemplare (în colaborare cu preot F. Codreanu).

Pentru catehizare a inițiat și a redactat, împreună cu preoții: F. Codreanu, V. Mihuțiu, P. Bogdan, D. Tudor și C. Mureșan, *Programa analitică a religiei în școala primară și pe baza ei*, aprobată de Episcopul Andrei Magieru s-au tipărit manualele de religie pentru elevii școlilor primare, cl. I – VII, Arad 1940.

De asemenea, a redactat lucrarea *Spre Tabor*, colecția de predici în patru volume: *Pregătirea*, *Curățirea*, *Luminarea și Desăvârșirea*; *Religia și cultura*, *Calendarul Bisericii cu Viețile Sfinților*. A intenționat să revizuiască cele două lucrări importante ale sale, pentru o nouă ediție: *Duhul Adevărului și Religia Iubirii*, proiect care nu s-a mai putut concretiza.

Din păcate, părintele Felea a fost arestat în luna septembrie 1958 și înțemnițat în mai multe locuri, iar, ultima parte a detenției o suferă la Aiud, unde în data de 18 septembrie 1961, după grele suferințe,

trece din lumea aceasta în veșnicie, ca martir al credinței în Iisus Hristos.

Unele lucrări, rămase de la acest teolog în manuscris au văzut lumina tiparului după moartea martirică a acestuia. Lucrarea *Spre Tabor* a văzut lumina tiparului abia în 2007, volumele: *Pregătirea și Curățirea*; în 2008, volumul III: *Luminarea* și în 2009 volumul IV: *Desăvârșirea*, prin bunăvoința fiului acestuia, Ioan Felea. Astfel, lucrarea importantă rămasă de la autor în manuscris *Spre Tabor*, a apărut integral.

4. Fundamente ale dimensiunii mărturisitoare a persoanei și a teologiei sale

A scruta personalitatea complexă, vie și dinamică a părintelui Felea nu este un lucru simplu, deoarece această personalitate teologică s-a manifestat pe mai multe planuri. În primul rând, este vorba de dubla calitate de teolog și preot a lui Ilarion V. Felea, care au fuzionat admirabil în ființa sa. În al doilea rând, surprindem dascălul, profesorul, care s-a manifestat la modul direct și exigent, apropiat și distant, totodată, în fața studenților săi de la Cluj și Arad. În al treilea rând, vedem chipul lui de educator înaintea elevilor din Arad, Șega I, Bujac, Calea 6 Vânători, Grădiște etc. cărora le propunea valorile nepieritoare ale Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos și comoara de lumină a învățăturilor Sale. În al patrulea rând, surprinde plăcut chipul ziaristului bisericesc curajos, manifestându-se în redactarea publicațiilor bisericești arădene: „Biserica și Școala”, „Calea Mântuirii”, precum și prin colaborarea la unele publicații bisericești și laice din Arad și din țară. În acest sens, amintim publicațiile: „Telegraful Român”, „Revista Teologică”, „Lumina Satelor” din Sibiu, „Duh și Adevăr” din Timișoara, și la ziarele locale „Românul” și „Tribuna” din Arad.

Nu în ultimul rând, surprinde în mod inconfundabil misionarul de vocație, bine pregătit, vizionar, inteligent și curajos, care a cutreierat parohiile eparhiei arădene, cel puțin o dată, sau, de mai multe ori, în unele dintre ele, în funcție de necesitățile pastoral-misionare locale, care nu au fost nici puține și nici ușoare.

Un prim fundament al dimensiunii mărturisitoare a teologiei sale ar putea fi văzut în unitatea pe care el o simțea și pe care a

cultivat-o constant între rațiune, simțire și voință, respectiv, între cunoașterea intelectuală și buna informare teologică și înflăcărea convingătoare a inimii sale, care îl îndemna la atitudini concrete, conforme cu ceea ce știa și iubea din adâncul sufletului lui: frumusețea iubirii lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, despre care afirmă, că „numele lui Iisus Hristos este cel mai sfânt, mai bun și mai frumos nume”.

Prin această unitate a ființei sale teologice, acesta se aseamăna cu Părinții Bisericii de odinioară, care i-au fost modele și încurajări în lucrarea sa preoțească. După modelul Sfinților Părinți, părintele Felea a știut, că existența lui Dumnezeu nu este o realitate abstractă, care nu are atingere cu existența și viața concretă a omului, ci, dimpotrivă, El este o realitate vie, personală și iubitoare, Care îl înconjoară pe omul care se deschide Lui prin credință și iubire, cu atenția Sa protectoare. Prin aceasta, omul este interogată de Dumnezeu pentru a răspunde și el în mod concret la iubirea și la dialogul pe care El Îl inițiază cu omul. Din această conștiință teologică vie, părintele Felea a știut să elaboreze o teologie directă și vie, actuală, vizionară și mărturisitoare. Cu alte cuvinte, modelul de teologhisire al Părinților Bisericii i-au fost teologului Felea ghid permanent, inspirație și imbold.

Din această conștiință patristică a rezultat o viziune luminoasă și sublimă asupra Preoției, pe care el s-a străduit să o întruchipeze în persoana și viața sa. De aceea, pentru el, Preoția este prin însăși rațiunea ei de a fi o lucrare mărturisitoare. Este vorba, în primul rând, de mărturisirea lui Dumnezeu înaintea oamenilor, precum și a unei vieți noi, care izvorăște permanent din Iisus Hristos. „După cum teologia este o știință, așa și preoția este o slujbă sfântă – fiind alegere, chemare, vocație, misiune, apostolie, lucru în slujba lui Dumnezeu și a Bisericii pentru mântuirea, slujirea și fericirea oamenilor”¹. Așadar, preoția în esența ei este chemare de sus, de la Dumnezeu, având un scop atât de înalt, încât străbate cerurile și rodește pentru veșnicie. Din preoție decurge slujirea „cu credință a Domnului Hristos și săvârșirea tainelor atotputernicului Dumnezeu”.² În cuvinte alese, pătrunzătoare, părintele Felea zugrăvește

¹ Pr. Ilarion v. Felea, *Teologie și Preoție*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1939, p. 11

² *Ibidem*.

chipul de mărturisitor al preotului, în general, precum și pe cel al preotului, care spovedește credincioșii în scaunul Mărturisirii, spunând: „Mărturisirea este cel mai bun loc și mijloc de educație religioasă. Preotul mărturisitor trebuie să fie o personalitate superioară. În special, trebuie să fie un suflet ales (înzestrat cu superioare și bogate însușiri intelectuale și morale) și curat (neprihănit, nevinovat „în care nu este vicleșug”); psiholog fin (să cunoască toate tainele sufletului omenesc) și pedagog bun (să știe aplica cele mai eficace metode de învățare și influențare a sufletului). Un astfel de preot are toate mijloacele și posibilitățile de îndrumare sigură a sufletului omenesc pe căile credinței și ale mântuirii, un astfel de preot merge și povățuiește pe căile veșnice ale duhului și adevărului”³

Dacă ar fi să definim pe scurt și concis viața și activitatea părintelui Felea, nu greșim dacă afirmăm, că este vorba de o lucrare, prin excelență, mărturisitoare. La acest etos al propriei vieți și activități l-a îndrumat mai întâi, însăși slujirea preoțească la care a fost chemat, pe de o parte, precum și contextul în care el s-a format, a trăit și a activat, pe de altă parte. El a observat, că anumite metode de gândire și lucrare teologică din vremea sa au devenit păgubitoare pentru viața Bisericii și a credincioșilor, de aceea, a încercat să aducă o nouă viziune, un nou suflu și o nouă abordare a prezenței, slujirii și manifestării teologului și a preotului în viața Bisericii și a societății, pe care nu le-a inventat el însuși, ci le-a redescoperit scrutând în adâncul vieții, credinței și prezenței în lume a Bisericii.

Prin aceste rânduri nu dorim o evaluare generală a operei sale, ceea ce nici n-ar fi posibil, având în vedere intenționalitatea acestui studiu, ci dorim să ne referim doar la reflectarea acestei dimensiuni mărturisitoare în lucrarea rămasă în manuscris de la el „Ziuarul personal” și tipărită ulterior.⁴

Pornind de aici, încercăm să surprindem căile și mijloacele pe care le-a întrebuințat preotul profesor Ilarion V. Felea pentru a evidenția dimensiunea mărturisitoare a persoanei și a activității lui preoțești, didactice, pastorale, misionare, educative. În cele menți-

³ Pr. Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Ediție îngrijită, note și studii de: Cristinel Ioja, Pr. Ioan Tulcan, Pr. Pavel Vesa, Pr. Nicolae Marcu, Pr. Filip Albu, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2012, p. 80

⁴ Manuscrisul a fost tipărit la Arad sub titlul: *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Ediție îngrijită, note și studii de: Cristinel Ioja, Pr. Ioan Tulcan, Pr. Pavel Vesa, Pr. Nicolae Marcu, Pr. Filip Albu, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2012

onate, identificăm deja direcțiile și coordonatele pe care s-a derulat întreaga sa activitate, ce a constituit un moment important în viața învățământului teologic românesc, dar, nu mai puțin, și în ceea ce privește activitatea și slujirea misionară a Bisericii.

5. Mijloacele și direcțiile de manifestare a activității preoțești a lui Ilarion V. Felea

a. Slujirea cu evlavie și demnitate sacră a sfintelor slujbe. Este impresionantă dăruirea, consecvența și statornicia în săvârșirea sfintelor slujbe de către părintele Felea în toate parohiile prin care a trecut: Valea Bradului, Arad-Șega I și Catedrala Veche a Aradului (parohia Arad-Centru) unde a slujit în ultima parte a vieții sale mult prea scurte. Nu numai cuvântul propovăduit, ci și actele liturgice sunt pentru părintele Felea acte sau lucrări mărturisitoare. „Ziuarul personal” este o radiografie fidelă a slujirii liturgice a părintelui Felea. Întreg ciclul liturgic al cultului divin este urmat de acesta cu conștiințiozitate preoțească: Vecernia, Utrenia, Sfânta Liturghie, Pavecernița Mare, Pavecernița Mică, Acatistul Mântuitorului, Paraclisul Maicii Domnului ș.a. Săvârșirea unor sfinte slujbe la solicitarea credincioșilor: rugăciuni pentru cei bolnavi în biserică și la casele credincioșilor, sfințirea caselor de Bobotează, sfeștania, slujbe de înmormântare, parastase etc.⁵

b. Rostirea predicilor în duminici și sărbători și cu diferite alte ocazii. Aceasta este o lucrare rodnică și constantă a teologului arădean. Un rod al acestor predici rostite de părintele Felea îl constituie publicarea volumului de predici dogmatice: „Duhul Adevărului”⁶ și apologetice „Religia iubirii”⁷.

Succesul omiletic al părintelui Felea poate fi explicat în mai multe feluri. În primul rând, părintele Felea avea o pregătire teologică și cultural-filosofică solidă, ceea ce i-a permis să înfățișeze adevărurile de credință ale Bisericii în mod argumentat, limpede și coerent,

⁵ A se vedea: *Opera vieții mele...*, în întregime relatează despre această slujire liturgică, pe zile, a părintelui Felea.

⁶ Lucrare apărută în timpul vieții autorului în două ediții: 1942 și 1943, la Editura Diecezană a Episcopiei Aradului și premiată de Academia Română și reeditată în anul 1993 de către Episcopia de Alba Iulia cu binecuvântarea Preasfinției Sale Episcopului Andrei Andreicuț.

⁷ Arad 1946, la Editura Diecezană a Episcopiei Aradului.

având o viziune clară asupra responsabilităților sale de propovădutor al Cuvântului lui Dumnezeu.

În al doilea rând, părintele Felea avea flerul necesar, pentru a sesiza ceea ce este necesar a fi transmis oamenilor pe calea cuvântului propovăduit și care a venit drept răspuns la întrebările și nedumeririle credincioșilor. De aceea, el atrăgea mulțimea credincioșilor la sfintele slujbe și, nu în ultimul rând, intelectualitatea arădeană, care se regăsea în cuvântul lui transmis de pe amvonul catedralei.

În al treilea rând, părintele Felea vorbea cu convingere, pentru că el credea profund în ceea ce transmitea prin cuvânt. El se identifica cu cuvântul propovăduit și căruia îi dădea viață. Gândurile transmise prin predici izvorau din adâncul inimii lui, înflăcărare de focul iubirii față de Iisus Hristos și față de Biserica Lui și susținut de bucuria responsabilității față de cei care îl ascultau și pe care dorea să-i apropie de Dumnezeu și de Biserica Lui. Parcurgerea Jurnalului său ne aduce în față mulțimea și varietatea temelor pe care le-a abordat în pregătirea predicilor lui. Spre exemplificare, se pot aminti: „Sf. Apostoli, Sfinții și sfințenia vieții”⁸, „Dreptatea și promnia divină care guvernează lumea”⁹, „Mărturisirea lui Dumnezeu pentru a moșteni viața veșnică”¹⁰, „Sfânta Scriptură”¹¹, „Harul lui Dumnezeu”¹²etc. Toate predicile părintelui Felea au un pronunțat caracter mărturisitor, convingător și care angajează pe credincioși la aumarea și trăirea acestuia în viața personală. Pe de altă parte, ele conțin întreg tezaurul de credință, morală creștină și cult liturgic, în care predicatorul Felea căuta să-i integreze pe ascultătorii săi. Un bogat tezaur omiletic îl constituie predicile rostite de către părintele Felea la slujbele de înmormântare, în cadrul cărora rostea de fiecare dată câte un cuvânt bogat de învățătură. Conținutul acestora era luat din Sfânta Scriptură, Viețile Sfinților, Dogmatica creștină etc. El se referea în predicile sale de la înmormântare la sensul, bogăția și sfințenia vieții creștine, la realitatea morții, la odihna sufletului în Împărăția lui Dumnezeu, la Iisus Hristos Mântuitorul, la Fericire și Bucuria mântuirii etc. La înmormântări, părintele Felea reușea

⁸ *Opera vieții mele...*, p. 208.

⁹ *Ibidem*, p. 209.

¹⁰ *Ibidem*, p. 211.

¹¹ *Ibidem*, p. 213.

¹² *Ibidem*, p. 21.

să prezinte „fața” frumoasă a Bisericii și a învățăturilor sale „extra muros ecclesiae”, unor ascultători, care de multe ori nu erau prea familiarizați cu suflul de viață nouă al Bisericii și cărora părintele Felea le întindea o punte a salvării spirituale, a comunicării și a comuniunii.

c. Misiunile religioase în parohii. Acesta este un capitol extrem de viu și de dinamic al vieții și activității mărturisitoare a părintelui Felea. Încă din anii activității sale preoțești în Valea Bradului, continuând apoi în anii în care a slujit în parohiile Arad-Șega I și în parohia Arad-Centru (Catedrala Veche), părintele Felea a desfășurat o bogată activitate misionară în diferite parohii, îndeosebi în acelea în care se simțea nevoia unei revigorări a vieții bisericești, marcată de indiferență, prozelitism religios și insuficientă lucrare pastoral-misionară. Cu încurajarea Centrului eparhial al Aradului și la solicitările diferiților preoți, părintele Felea a poposit în diferite parohii, în cadrul cărora a slujit Sfânta Liturghie, a predicat, a ținut diferite conferințe pe teme arzătoare aflate la ordinea zilei, a spovedit și a împărtășit credincioșii. Jurnalul său personal este o frescă intens colorată misionar prin lucrarea mărturisitoare pe care acesta a desfășurat-o. Și la acest capitol al activității sale se poate observa intensitatea cu care trăia și mărturisea adevărul mântuitor descoperit de Iisus Hristos și cât de mult dorea el să împărtășească credincioșilor care-l ascultau bucuria mântuirii în Iisus Hristos. Mai ales, odată cu venirea sa la Arad se poate observa și o intensificare a misiunilor religioase pe care le-a desfășurat părintele Felea, începând cu anul 1930, an în care s-a transferat la parohia Arad-Șega I. Prima misiune a fost în parohia Macea, în data de 21 decembrie 1930, unde a slujit Sfânta Liturghie și a predicat despre „Sfânta Cuminecătură”.¹³ Șirul misiunilor părintelui Felea a continuat în localitatea „Andrei Șaguna” în ziua de 16 martie 1931, unde, de asemenea, a slujit și a predicat despre: „Sfânta Cruce și Sfânta Cuminecătură”¹⁴. Încă o misiune în parohia Macea, în ziua de 26 iulie 1931 unde a participat și la o slujbă de înmormântare, împreună cu preotul locului Remus Oancea, rostind predici. În ziua de 20 decembrie 1931 efectuează o misiune religioasă în parohia Curtici.¹⁵ O intensă activitate

¹³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴ *Ibidem*, p. 109.

¹⁵ *Ibidem*, p. 113.

misionară a desfășurat-o în parohia „Andrei Șaguna”, nu de mult timp înființată, în zilele de 21 august și 1-8 septembrie 1932, unde a slujit și a predicat de mai multe ori, pentru a reuși să configureze din punct de vedere eclezial parohia respectivă.¹⁶ Un loc aparte îl constituie misiunile religioase la care a participat părintele Felea la mănăstirea Hodoș-Bodrog, pe care le-a transformat într-o adevărată tradiție bisericească locală. Zilele cele mai potrivite pentru astfel de misiuni, la așezământul monahal arădean, au fost cele legate de sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului, 5-6 august a fiecărui an, și ziua hramului mănăstirii, 14-15 august. La acest venerabil așezământ monahal, părintele Felea participa aproape în fiecare an, cu sute de credincioși, între 100-300 de persoane, care mergeau pe jos până la mănăstire, în procesiune, cu cruce și prapori în frunte și interpretând cântări legate de Maica Domnului, precum și diferite pricesne. La mănăstirea Hodoș-Bodrog părintele Felea slujea, în sobor, la sfintele slujbe: Sf. Maslu, Priveghere și Sfânta Liturghie, fiind invitat adesea să predice în cadrul acestor sfinte slujbe.¹⁷ Prin proiectul misionar al Centrului Eparhial Arad, arătat prin circulara nr. 6541/1935 părintele Felea efectua un nou turneu misionar în parohiile: Bocsig, în 29 octombrie 1935, predicând: Cu ce să se ocupe oamenii duminică?, în 30 octombrie 1935 în parohia Bonțești, în 31 octombrie în parohia Almaș, unde le-a vorbit oamenilor despre rostul culturii și al Caselor Culturale. Apoi, a continuat misiunea în parohia Măderat, în 5 noiembrie 1935, în parohia Mâasca, la data de 7 noiembrie 1935, în parohia Nădab, în ziua de 12 noiembrie 1935 și în 19 noiembrie 1935 în parohia Socodor. Cu același elan misionar a continuat lucrarea sa mărturisitoare și în luna decembrie a aceluiași an, în parohiile: Șiclău, Păuliș, Fibiș, Giroc, Jimbolia, Beregsău, Cenad, Comlăuș, Seceani, Cerneteaz.¹⁸

Din nou, părintele Felea vizitează parohia din Curtici, unde predică tineretului despre „Păzirea legii creștine”, dar, și spovedind 41 de persoane.¹⁹ De asemenea, în zilele de 7 și 8 martie 1942 reia misiunile religioase de la Macea, vorbind tinerilor „Despre păzirea Legii divine” și credincioșilor la Sfânta Liturghie „Despre daruri-

¹⁶ A se vedea, *Ibidem*, p. 116.

¹⁷ *Ibidem*, p. 122; p. 133 etc.

¹⁸ *Ibidem*, p. 145-146.

¹⁹ *Ibidem*, p. 229.

le Bisericii”²⁰. Desigur, seria evenimentelor misionare pe care le-a creat și dezvoltat părintele Felea nu se epuizează cu cele prezentate până acum aici. Ele sunt mult mai multe, dar, evidențierea celor deja menționate reușește să ne reveleze în fața conștiinței personalitatea misionară, mărturisitoare de excepție a preotului profesor dr. Ilarion V. Felea.

d. Conferințele religioase pe diferite teme de actualitate în vremea aceea. Un capitol aparte al lucrării misionare a preotului Felea îl constituie mulțimea, diversitatea și actualitatea conferințelor pe care le-a susținut acesta, în diferite locuri și cu variate ocazii. Locul preferat de conferințiere al său au fost: Aula Academiei teologice, Internatul Diecezan, Palatul Cultural, toate din Arad, Casa Culturală din Șega I și din multe alte parohii, Academia teologică din Cluj etc. La Casa Culturală din Arad-Pârneava începe părintele Felea seria conferințelor pe care le va prezenta unui auditoriu din ce în ce mai variat. Prima conferință susținută aici s-a intitulat: „Pagini alese din viața Ortodoxiei”²¹. În cadrul Asociației de tineret „Sfântul Gheorghe” susține conferința: „Tristețea și bucuria Învierii”, iar în cadrul întrunirilor preoțești a prezentat conferința: „Cum poate preotul să-și câștige colaborarea mirenilor?”²² În cadrul Asociației clerului „Andrei Șaguna” a susținut la Lipova conferința: „Icoane alese din viața Ortodoxiei” iar la Casa Culturală din Șega a prezentat conferința despre „Ziua Păcii”²³. În sala de ședințe a parohiei Arad-Centru a prezentat o conferință foarte interesantă intitulată: „Creștinismul în fața științei și a vieții moderne”²⁴. Mesajul important al Bisericii l-a transmis părintele Felea și în spațiul instituțiilor de învățământ. Astfel, liceul „Moise Nicoară” a fost de mai multe ori gazda prestației de conferențiar a lui Ilarion V. Felea. Acolo a susținut conferința cu tema: „Persoana Mântuitorului după documentele istorice ale veacului Său”²⁵.

Mai trebuie precizat și faptul, că preotul Ilarion V. Felea în cadrul misiunilor pe care le desfășura includea aproape de fiecare dată și câte o conferință, care de obicei se dorea a fi un răspuns la

²⁰ *Ibidem*, p. 229.

²¹ *Ibidem*, p. 109.

²² *Ibidem*, p. 110.

²³ *Ibidem*, p. 112-113.

²⁴ *Ibidem*, p. 114.

²⁵ *Ibidem*, p. 119.

provocările cu care era confruntată parohia respectivă. Se poate observa și prin acest lucru, că teologul arădean avea un simț ascuțit al sesizării realităților pastorale de la fața locului, cărora le găsea de cele mai multe ori antidotul potrivit. Impactul conferințelor sale se transforma într-un adevărat eveniment bisericesc, pastoral, misionar și cultural în plan parohial. Dacă în deceniile trecute nu s-a petrecut o dizlocare și mai mare a credincioșilor din Trupul Bisericii, aceasta s-a datorat, nu în ultimul rând și eforturilor misionare ale părintelui Felea.

e. Impulsionarea și însoțirea activităților „Oastei Domnului”. La începutul anilor 20 ai veacului trecut a luat naștere la Sibiu, prin grija vrednicului de pomenire Mitropolit al Ardealului Dr. Nicolae Bălan, o mișcare religioasă creștină de înviorare a vieții Bisericii – Oastea Domnului. Activitatea, programul și prioritățile ei s-au desfășurat mult timp sub grija și viziunea clară a Mitropolitului de la Sibiu. Acesta s-a îngrijit, ca în fiecare parohie să ia ființă o astfel de mișcare de înviorare duhovnicească, căreia i-a conturat, în mod unitar, un program de acțiune. Așa se explică și faptul, că în parohiile în care a păstorit părintele Felea au luat ființă astfel de mișcări spirituale, sau, găsindu-le deja înființate, le-a susținut constant activitatea acestora. Punctul culminant al activităților părintelui Felea cu privire la mișcarea „Oastea Domnului” l-a constituit activitatea sa misionară de la Arad. Dar, activitatea de povățuire a „Oastei Domnului” a început-o în zona Bradului, unde a păstorit la începutul activității sale preotești. La ziua de 6 iulie a anului 1930 a „patronat adunarea „Oastei Domnului” din comunele Crișan, Ribița, Uibărești, Ribicioara de sus, Rișculița, Brad și Potingani, cu care prilej a ținut o cuvântare despre rostul „Oastei Domnului”. Toate în Potingani.”²⁶ În 10 august 1930 a participat din nou la adunarea „Oastei Domnului” în localitatea Potingani. În Arad, locul permanent de desfășurare a adunărilor „Oastei Domnului” a fost Casa Culturală din Șega, Casa Culturală din Pârneava (Arad), Sala de ședințe a Catedralei Vechi (parohia Arad-Centru). Adunarea „Oastei Domnului” din întreg orașul Arad a avut loc în ziua de 1 martie 1931, la Casa Culturală din Pârneava unde a ținut conferința: „Pagini alese din viața Ortodoxiei”.²⁷ În ziua de 16 august 1931

²⁶ *Ibidem*, p. 104.

²⁷ *Ibidem*, p. 109.

a ținut o nouă conferință la aceeași asociație, la Casa Culturală din Arad-Pârneava. În data de 19 august 1933 a participat la adunarea „Oastei Domnului” ținută la Casa Culturală din Șega I, când s-a și constituit această mișcare de trezire duhovnicească și în parohia Arad-Șega I. O nouă adunare a avut loc în ziua de 26 martie 1933 la parohia Șega I, rostind o cuvântare.²⁸ Mai trebuie precizat și faptul, că aceste adunări ale „Oastei Domnului” s-au ținut în fiecare duminică după masa la Casa Culturală din această parohie, la care a slujit părintele Felea din 1930 până la 1 iunie 1939. Deci, este vorba de o activitate misionară mărturisitoare constantă a preotului Felea și în ceea ce privește sprijinirea și coordonarea activităților „Oastei Domnului” din parohia Arad-Șega, pentru ca mai apoi, după anul 1939, când este numit la Catedrala Veche, să continue această activitate în cadrul noii parohii centrale a Aradului, în sala de ședințe a parohiei Arad-Centru (Catedrala Veche), precum și la Casa Culturală din Arad-Pârneava.²⁹ Printre temele pe care le-a abordat părintele Felea la adunările „Oastei Domnului” de duminică după-masa menționăm: „Lumina lui Hristos care luminează ochii sufletului și ai trupului nostru”³⁰, „Despre credință și rugăciune”³¹, „Treptele desăvârșirii”³², „Despre cultul Maicii Domnului”³³, „Cele nouă porunci bisericești”³⁴, „Psaltire și Psalmi”³⁵, „Despre înnoirea sufletească”³⁶, „Cel ce este al lui Hristos, este o făptură nouă”³⁷, Iisus Hristos Mântuitor și Judecător”³⁸. Toate temele conferințelor susținute în cadrul adunărilor „Oastei Domnului” poartă amprenta teologului mărturisitor, care scoate din adâncul sufletului lui bogăția de înțelepciune a adevărului creștin mântuitor, care face să rodească în viața credincioșilor faptele cele bune ale iubirii față de Dumnezeu și de oameni.

²⁸ *Ibidem*, p. 119.

²⁹ Mai multe detalii despre această neobosită activitate a părintelui Felea la adunările „Oastei Domnului”, a se vedea: *Ibidem*, p. 119-129.

³⁰ *Ibidem*, p. 130.

³¹ *Ibidem*, p. 132.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 133.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 134.

³⁷ *Ibidem*, p. 135.

³⁸ *Ibidem*, p. 138.

6. Concluzii

Opera teologică a părintelui Felea poartă pe ea sau în ea pecetea inconfundabilă a mărturisirii. Teologul arădean scrie articole, studii, cărți, conferințe sau rostește cuvântări, nu din dorința de a spune un lucru oarecare, banal și superficial, ci întotdeauna încercând să depună mărturie despre ceea ce știe, cunoaște și, mai ales, despre ceea ce trăiește în mod personal, cu convingere apostolică. De aceea, gândirea sa teologică nu este una aridă, superficială, ci întotdeauna este una profundă, vie, apologetică și mărturisitoare.

În al doilea rând, părintele Felea a pornit în conturarea unei asemenea personalități mărturisitoare de la rădăcinile propriei sale existențe ca om, care a fost familia sa, și, mai ales, tatăl său, preot și el, harnic și conștiincios, de la care a învățat cultul muncii, al rugăciunii și al mărturisirii creștine. Pe lângă familia sa restrânsă, părintele Felea a făcut parte dintr-o familie mai largită, familia teologică, bisericească, din care el s-a inspirat permanent. Sibiul teologic și ortodox, în frunte cu Mitropolitul Dr. Nicolae Bălan a fost pentru el matricea spirituală, care i-a configurat profilul său teologic și duhovnicesc. Cu multă admirație privea spre Întâistătătorul Mitropoliei Ardealului, care, la rândul lui, încuraja și aprecia vredniciile și strădaniile tânărului teolog Ilarion V. Felea, încurajându-i și, în parte, tipărindu-i opera sa teologică.

În al treilea rând, părintele Ilarion V. Felea a avut o percepție și o viziune largă și pertinentă asupra lucrurilor, nedorind să imagineze o teologie abstractă, de cabinet, care să plutească deasupra realităților vieții și ale lumii, ci dimpotrivă, una care să inspire și să însuflețească atât pe propovăduitorii credinței, cât și pe credincioșii creștini ortodocși, care trebuiau să fie cât mai temeinic inițiați în tainele credinței și ale vieții Bisericii. În acest context, trebuie privită dimensiunea mărturisitoare a persoanei și a teologiei sale, care a adus un imens serviciu lucrării Bisericii Ortodoxe în partea de vest a țării, și, nu numai.

Scrutarea cu atenție și admirație a gândirii și activității teologice și bisericești a acestui teolog reprezintă un act de cunoaștere a trecutului teologic și bisericesc românesc, pe de o parte, dar, în același timp, ajută celor care au această misiune teologică și bisericească în timpurile de față, să se lase inspirați și ei din etosul luminos, com-

petent și curajos al teologului arădean, pentru ca lucrarea Teologiei și a Ortodoxiei românești în lumea contemporană, să fie și ea una vie, actuală, luminoasă și mărturisitoare, așa cum a fost la vremea sa, aceea a părintelui profesor Dr. Ilarion V. Felea.

Funcția unificatoare a iubirii la părintele Dumitru Stăniloae

NICOLAE TURCAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Introducere

Epoca noastră se înțelege pe sine ca postmodernă și postmetafizică și se definește ca antagonism față de fundamentele metafizicii occidentale. Este o înțelegere exclusivă, ale cărei influențe sunt prezente și în teologia ultimului secol. Aceasta tinde uneori să absolutizeze persoana în detrimentul naturii, relația în defavoarea substanței, iubirea în dauna ființei. De aceea, a vorbi despre funcția unificatoare a iubirii la părintele Stăniloae poate părea, la o vedere grăbită, a ne plasa în acest curent de gândire pentru care ființa a devenit problematică. Opinia trebuie amendată de la bun început: luarea în discuție a iubirii în câmpul teologiei părintelui Dumitru Stăniloae nu pune deloc probleme ființei, care, „încreștinată”, este înțeleasă diferit decât conceptul din discursul metafizicii, adică așa cum a fost ea înțeleasă încă din perioada patristică. Oricât de mult ar apela teologia la Revelație, ea va prelua din discursul filosofic termeni cu ajutorul cărora își va întemeia propriile rațiuni dogmatice, iar ființa nu se numără printre cele ce trebuie respinse, mai ales când deține o funcție unificatoare fundamentală. Dogma Sfintei Treimi n-ar putea fi înțeleasă fără apelul la unitatea de ființă a celor trei Persoane, alături de unitatea iubirii, chiar dacă aceste afirmații sunt mereu însoțite de contrapartea lor apofatică. Nici pentru părin-

tele Stăniloae iubirea și ființa nu sunt antagonice, așa cum nu sunt nici teologia și filosofia; dimpotrivă, filosofia este folosită pentru a edifica o teologie mai convingătoare, mai profundă și mai relevantă pentru lumea de astăzi.

Iubirea este omniprezentă în teologia părintelui Dumitru Stăniloae și despre ea există analize din mai multe perspective – teologică, ontologică și fenomenologică.¹ În cele ce urmează ne vom concentra asupra fenomenului iubirii, pentru a-i sublinia funcția unificatoare. Când spunem „fenomen” ne gândim la modul în care iubirea apare, fenomenologic, în teologia părintelui Stăniloae: ca iubire intra-treimică, ca iubire între Dumnezeu și oameni, ca răspuns al oamenilor față de Dumnezeu și, nu în ultimul rând, ca iubire a oamenilor întreolaltă.

I. La început. Despre iubirea intra-trinitară

Pentru părintele Dumitru Stăniloae iubirea are, înainte de toate, o dimensiune interpersonală: „dacă nu e persoană, nu e dragoste”², scrie el. Aceasta nu reduce însă iubirea la relație, excluzând componenta ontologică. Iubirea trinitară este deopotrivă ontologică și personală: Tatăl îl iubește pe Fiul împărtășindu-i ființa Sa prin naștere; îl purcede pe Duhul Sfânt, căruia îi dă ființa Sa și prin care își manifestă iubirea Sa către Fiul; iar Fiul răspunde iubirii Tatălui și prin Duhul, care este o persoană deplină. Tatăl îl purcede pe Duhul spre Fiul, iar Fiul îl „strălucește” pe Duhul spre Tatăl.

¹ A se vedea Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă*. Ascetica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae (Mistica), trad. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003; Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii: Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Polirom, Iași, 2001; Sandu Frunză, *O antropologie mistică: introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Omniscop, Craiova, 1996; Sandu Frunză, *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională*, ediția a 2-a, revăzută, Eikon, București, 2016; Lorena Valeria Stuparu, „Iubire și îndumnezeire în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae”, în Nicolae Răzvan Stan și Lucian Dindirică (ed.), *Părintele profesor Dumitru Stăniloae sau Consonanța dintre dogmă, spiritualitate și liturghie*, Cetatea de Scaun/Mitropolia Olteniei, Târgoviște/Craiova, 2015, pp. 469–476. Pentru o abordare fenomenologică, vezi Nicolae Turcan, „Love in Fr. Dumitru Stăniloae's Thought: A Phenomenological Approach”, în Nichifor Tănase (ed.), *The Garden of the Mother of God and The "Patriarch" of Romanian Theology and Spirituality*, Dumitru Stăniloae, Peter Lang, Bern, 2019, p. în curs de apariție.

² Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, ediția a II-a, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 17.

De exemplu, părintele Stăniloae afirmă că așa cum este iubire prin Sine, „existență prin Sine”, Dumnezeu este „viață prin Sine”.³ În aceste afirmații, conceptul metafizic de „causa sui”, pe care Heidegger îl respinge, considerându-l marcă a onto-teologiei, este afirmat de Stăniloae, care îi adaugă și dimensiunea teologică a vieții. Identificarea lui Dumnezeu cu iubirea și cu viața nu elimină incomprehensibilitatea ființei Sale – pentru că Dumnezeu este „Unul cel nepătruns ca fire”⁴ –, dar oferă un minim de înțelegere.⁵ Stăniloae insistă că un Dumnezeu monadic, care nu este tripersonal, nu poate fi decât un Dumnezeu solitar, care nu cunoaște iubirea, un fel de zeu aristotelic, am putea spune, preocupat doar cu gândirea de sine. Dumnezeu însă este „Dumnezeul Treimii, sau al iubirii”.⁶ Mai mult decât atât, o iubire în care sunt implicate doar două persoane, ar duce, potrivit părintelui Stăniloae, la un egoism în doi, evitat în Sfânta Treime de prezența Persoanei Duhului Sfânt⁷, care purcede de la Tatăl și se odihnește în Fiul.

În descrierea raporturilor dintre Persoanele Sfintei Treimi, Stăniloae folosește conceptele de ființă și ipostas, dar și un puternic limbaj al iubirii. Relațiile intratrinitare dezvăluie o iubire fără de început, care se manifestă potrivit cu numele Persoanelor: iubirii paterne a Tatălui față de Fiul, îi răspunde iubirea filială a Fiului față de Tatăl; însă și una și cealaltă sunt iubire în Duhul Sfânt, pentru că și Duhul participă la iubirea dintre Tatăl și Fiul, sporind-o și menținând, în același timp, distincția dintre Tatăl și Fiul. Duhul îl iubește la rândul lui pe Fiul împreună cu Tatăl, iar Fiul îl iubește pe Tatăl împreună cu Duhul. Acest limbaj care nu mai este doar al metafizicii, ci al teologiei revelate, ridică și iluminează limbajul conceptelor (ființă, persoană, perihoreză), aducându-l la adevărul său care se revelează în iubire.⁸

„Numai prin Duhul, Tatăl își arată toată iubirea față de Fiul și numai prin Duhul, Fiul își arată toată iubirea față de

³ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 20.

⁴ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 29.

⁵ Rogobete, *O ontologie a iubirii*, p. 90.

⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 9.

⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. 1, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 213.

⁸ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 73 sqq.

Tatăl. Numai prin Duhul, Tatăl își activează toată iubirea de Tată față de Fiul și Fiul la fel.”⁹

Iubirea dintre Persoanele Sfintei Treimi apare în contextul altor atribute, precum unitate, atotputernicie, libertate, neschimbabilitate. Unitatea divină este înțeleasă mai întâi de toate ca unitate de ființă¹⁰, la care Stăniloae adaugă și unitatea de iubire:

„Deci nu putem vorbi decât de un singur Dumnezeu, dar întrei în Persoane, pentru că acesta de fapt este un unic Dumnezeu prin unitatea de ființă și de iubire nemărginită ce-I este proprie prin relația de Tată și Fiu uniți în Duhul Sfânt.”¹¹

Unitatea de ființă în Dumnezeu fiind desăvârșită, și unitatea iubirii dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh este desăvârșită¹², argumentează Stăniloae, care formulează la un moment dat chiar o cauzalitate a iubirii pornind de la ființa comună, ceea ce pare a asigura o prioritate ființei, atunci când gândim unitatea lui Dumnezeu:

„Dar persoana e asigurată prin iubirea perfectă între persoană și persoană, care-și are baza în ființa comună.”¹³

Cu toate acestea, Stăniloae păstrează un echilibru între ființă și iubire, așa cum păstrează echilibrul dintre ființă și persoane, fără a cădea în curentul respingerii ființei nici în numele iubirii, nici în numele persoanei.

Sfânta Treime este iubirea eternă și necauzată:

„Persoanele dumnezeiești, ca existențe din eternitate, arată că iubirea este fără de început și cauză și din faptul că una din Persoane este Tată, alta Fiu și o a treia Duhul Sfânt, al iubirii care pornește din Tatăl spre Fiul și se întoarce ca răspuns de la Fiul la Tatăl.”¹⁴

Așa cum Aristotel susținea în *Metafizica* faptul că Dumnezeu este act pur, fiindcă dacă ar fi și potență, atunci ar putea să nu se actualizeze, ceea ce este imposibil¹⁵, Stăniloae consideră că iubirea

⁹ Stăniloae, p. 74.

¹⁰ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 60.

¹¹ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 30.

¹² Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 201.

¹³ Stăniloae, p. 58.

¹⁴ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 38.

¹⁵ Aristotel, *Metafizica*, note și indice alfabetic de Dan Bădăraș, trad. Șt. Bezdechi, IRI, București, 1996.

veșnică dintre persoanele Treimii este actuală și fără de început.¹⁶ Deși chenotică, iubirea este și atotputernică: atotputernicia lui Dumnezeu stă în iubire, fiindcă Dumnezeu a învins moartea prin iubirea care s-a unit cu omul, în Hristos.¹⁷

Cât privește libertatea, ca atribut necesar pentru iubire, Stăniloae face destul de des apel la ideea absurdității existenței unei legi căruia Dumnezeu să i se supună. A manifesta față de o altă persoană iubirea și bunătatea Sa înseamnă a fi liber bun și liber iubitor, adică a nu fi supus niciunei legi anterioare care să-l limiteze libertatea.¹⁸

Neschimbabilitatea este susținută de ideea paradoxală că mișcarea iubirii dintre Persoanele Sfintei Treimi este totuna cu nemișcarea: cu toate că, dată fiind distincția Persoanelor, putem spune că iubirea se mișcă de la una la alta, privind dinspre ființa comună se poate vorbi despre o nemișcare. Sau, poate mai corect, Dumnezeu este mai presus de ambele, de modul nostru de înțelegere atât al uneia, cât și al celeilalte. Stăniloae se folosește în exprimarea acestei idei de Sf. Dionisie, Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Grigore de Nyssa.¹⁹

Este interesant de observat cum aceste atribute metafizice nu anihilează gândirea teologică a iubirii, fundamentală pentru teologia părintelui Stăniloae. Vorbind despre Sfânta Treime, Stăniloae afirmă un singur Dumnezeu întreit în Persoane, în care unitatea de ființă și cea de iubire se presupun una pe cealaltă, niciuna neputând fi gândită separat. Funcția unificatoare a iubirii este întărită de unitatea firii dumnezeiești, deși distincțiile dintre Persoane sunt păstrate; identitatea firii comune nu anihilează distincția fără confundare pe care iubirea o presupune. Iubirea unifică pornind de la distincțiile Persoanelor, acolo unde ființa cea una a Tatălui este împărtășită prin naștere Fiului și prin purcedere Duhului Sfânt.

II. Transcendența chenotică

Dragostea lui Dumnezeu față de oameni este o manifestare a energiilor necreate care izvorăsc din ființa divină și, prin Persoanele Treimii, lucrează în creație. Distincția Sfântului Grigore Palama între ființa incognoscibilă și lucrările sau energiile necreate ale lui

¹⁶ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 38.

¹⁷ Stăniloae, p. 52.

¹⁸ Stăniloae, p. 28.

¹⁹ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, pp. 191–192.

Dumnezeu, în care Dumnezeu poate fi cunoscut de către oameni, păstrează posibilitatea manifestării reale a iubirii lui Dumnezeu pentru creația Sa.²⁰ Iubirea este o energie necreată a lui Dumnezeu, căruia omul îi răspunde.²¹ „Iubirea e dovada existenței noastre eterne și mijlocul desăvârșirii noastre.”²²

Vorbind despre iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, Stăniloae susține, pe linia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sfântului Grigore Palama, că iubirea dumnezeiască are un caracter extatic²³, realizând o mișcare de la Sine spre ceilalți, fie că se numește eros, agape sau bine.²⁴ „La originea lumii stă dragostea Sfintei Treimi”²⁵, scrie părintele Stăniloae. Fenomenologia vorbește despre extazele temporale ale conștiinței – trecut, prezent și viitor – în care sunt date fenomenele, dar caracterul extatic al iubirii divine este diferit. Rolul iubirii divine este unul unificator, de ieșire din sine și de atragere la sine, pentru ca experiența comuniunii de iubire a Sfintei Treimi să se extindă și la nivelul creației, adusă la existență tot din iubire.

„Lumea este înțeleasă ca dar al lui Dumnezeu, expresie a dragostei Sale. Lumea ne este oferită ca loc al unui imens dialog: dialogul oamenilor cu Dumnezeu.”²⁶

Iubirea apare astfel ca fiind sensul ultim al întregii creații²⁷, fiindcă „Numai această unire eternă în dragoste între persoane, întemeiată pe Sfânta Treime, susținută de Fiul lui Dumnezeu

²⁰ Pentru părintele Stăniloae, întâlnirea cu teologia Sfântului Grigore Palama a fost un punct de cotitură, care a dus nu doar la cartea despre el, ci a marcat trecerea de la o teologie raționalistă, de influență apuseană și scolastică, la una existențială, neopatristică. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ediția a II-a, Scripta, București, 1993.

²¹ Cf. Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă*. Ascetica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae, p. 175.

²² Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, prefață de pr. prof. Ilie Moldovan, antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză, Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 166.

²³ Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 284.

²⁴ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 191.

²⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 18.

²⁶ Olivier Clément, „Cel mai mare teolog ortodox din secolul XX”, în Ioanichie Bălan (ed.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 136.

²⁷ O excelentă prezentare a viziunii filocalice despre lume la Părintele Stăniloae, în Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, traducere și cuvânt înainte de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1998.

prin întrupare până la jertfa de Sine pentru oameni și asigurată pentru eternitate prin înviere, dă sens existenței”.²⁸

Dumnezeu l-a creat pe om din iubire doar pentru că Tatăl îl iubește pe Fiul său din eternitate și a vrut să extindă această iubire și la alte ființe libere. Fii prin adopție, oamenii sunt chemați să se ridice la iubirea față de Tatăl pe care o are Fiul și la iubirea frățească față de Fiul și întreolaltă.²⁹ Noi primim Duhul de la Tatăl prin Fiul și răspundem, ca fii, iubirii Tatălui, iar pe Fiul îl iubim ca pe Fratele nostru, ceea ce conduce la iubirea noastră unii față de alții, ca fii ai aceluiași Tată și frați ai aceluiași Fiul.³⁰ Stăniloae vorbește, așadar despre iubirea Tatălui față de noi, mijlocită de întruparea Fiului și de trimiterea Duhului în lume.

Rolul Fiului este fundamental, fiind mijlocitorul prin excelență între Dumnezeu și oameni, ca persoană divino-umană, un singur ipostas cu două naturi. Pentru Stăniloae Logosul este înțeles atât în dimensiune relațională, cât și rațională (dar cea din urmă este subsumată celei dintâi).³¹ Hristos cel întrupat este în același timp Cuvântul care a creat lumea și rațiunea și Proniatorul acestei lumi, precum și arhetipul după care a fost creat omul.³² Originalitatea Mântuitorului Hristos este dubla iubire, față de Tatăl, ca om, și față de om, ca Dumnezeu, comunicându-ne iubirea deplină a lui Dumnezeu.³³ Iubirea lui Hristos față de noi, care este asemenea iubirii Sale față de Tatăl³⁴, implică însă și jertfa Sa, într-o mișcare deodată chenotică și ascendentă. Hristos coboară ca Dumnezeu până în iadul morții și ca om urcă până în sânurile Tatălui, în aceeași dinamică a iubirii care îi inundă și pe oameni:

„Scufundându-Și trupul prin moarte în Dumnezeu, în lărgimea infinită a vieții, într-o supremă transcendere de Sine însuși, Hristos l-a umplut de viața nemuritoare și nesfârșit de iubitoare a Sfintei Treimi. Cine se dăruiește din

²⁸ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 18.

²⁹ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 47; Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Mitropolia Olteniei, Craiova, 1990, p. 160.

³⁰ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, pp. 74–75.

³¹ Rogobete, *O ontologie a iubirii*, p. 108.

³² Vezi Rogobete, p. 197.

³³ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. 2, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 19–20.

³⁴ Stăniloae, p. 72.

dragoste împreună cu Hristos, intră în legătură cu apele vii ale Dumnezeirii treimice care e dragoste și, deci, viață fără sfârșit, și se umple de ele.”³⁵

Comuniunea de iubire este scopul fundamental al creației și al omului, sensul creației.

După înălțarea Sa, Fiul îl trimite pe Duhul în lume, la Cincizecime. Pentru Stăniloae, Duhul se unește cu omul într-atât încât acesta simte cu simțirea Duhului, dar o consideră a sa proprie. Contribuția omului nu este exclusă, căci dorința lui de a rămâne în comuniune și lucrarea lui continuă. Dar este vorba despre o lucrare teandrică.³⁶

Duhul lucrează în om în mai multe feluri: El este „de viață-Făcător”; ne face să-L primim pe Hristos în Sf. Împărtășanie, pentru a putea suporta „viața de jertfă nesupusă plăcerilor”; ne ajută la trăirea unei vieți de sfințenie, îndumnezeită; ne dă conștiința prezenței lui Hristos în suflet; Duhul ne dă credința și iubirea, care sunt nedespărțite, fiindcă „Ortodoxia nu poate concepe credința decât împletire cu iubirea de Dumnezeu”;³⁷ iubirea este „calitatea cea mai înaltă spre care trebuie și pot înainta toți prin Duhul”; Duhul este cel care ne dă bucuria vieții în Dumnezeu.³⁸

„Iubirea pornită de la Tatăl spre Fiul prin Duhul și întoarsă iarăși spre El, prinde în cadrul ei și umanitatea.”³⁹

Mișcarea aceasta dezvăluie mistica iubirii pe care o trăiesc membrii Bisericii prin Sfintele Taine, manifestări ale puterii iubitoare a lui Dumnezeu către oameni⁴⁰, și, în același timp, descrie dinamica unificatoare a iubirii: transcendența chenotică a lui Dumnezeu devine trans-ascendență și îndumnezeire a oamenilor, prin har, în comuniunea de iubire a Sfintei Treimi.

III. *Theosis* sau răspunsul omului

Dacă Dumnezeu Treime iubește infinit, nu este mai puțin adevărat că omul, creat după chipul Lui, iubește infinit. Taina persoanei umane reflectă taina infinitului divin, care este „taina iubită, nu tai-

³⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, pp. 13–14.

³⁶ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 76.

³⁷ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 121.

³⁸ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, pp. 81–86.

³⁹ Stăniloae, p. 81.

⁴⁰ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 125.

na temută”;⁴¹ nici omul, ne spune antropologia Părintelui Stăniloae, nu este pe deplin dezvăluit, nici pentru sine și nici pentru ceilalți.

Iubirea nu apare în câmpul unei absențe, nu irumpe întru nimic. O preced virtualitățile omului și căutările lui. În calitate de „chip al Chipului” și imagine a lui Hristos, omul are în el însuși această „intenționalitate către dragoste”, care este o intenționalitate infinită.⁴² Nicio căutare nu este prea puțin, nicio devenire prea repede pentru cel care este chemat la comuniunea de dragoste cu Dumnezeu însuși. Nicio infinitate nu-i este străină, iar dragostea apare în primul rând ca o reflexie a unei infinități coplesitoare. Stăniloae susține chiar că iubirea este cea care descoperă infinitatea lui Dumnezeu: „În taina nesfârșirii iubirii e ascunsă taina infinității lui Dumnezeu cel personal”.⁴³ Pe de altă parte, infinitatea care se donează în fenomenul iubirii își are temeiul în infinitatea lui Dumnezeu și a iubirii Sale. Această întemeiere a iubirii umane în iubirea intra-treimică este recurentă în gândirea teologului român și, conformă cuvântului Scripturii, că Dumnezeu „ne-a iubit cel dintâi” (1 In 4, 19). De fapt, Sfânta Treime este temei atât al dogmelor, cât și al iubirii desăvârșite⁴⁴, oferind o asigurare supremă a iubirii.⁴⁵

Iubirea umană față de Dumnezeu se concretizează în procesul îndumnezeirii (*theosis*), prin care omul devine prin har, ceea ce Dumnezeu este prin natură. Stăniloae o tratează în partea a treia din *Ascețică și mistică*, unde se ocupă de desăvârșire și îndumnezeire.⁴⁶ Desigur că aici se întâlnesc sinergic lucrarea omului și lucrarea harului lui Dumnezeu. Lucrarea sfințitoare a Fiului prin Duhul are loc cu contribuția și efortul omului.⁴⁷ Iubirea omului față de Dumnezeu se bazează mai întâi pe faptul că omul este chipul lui Dumnezeu; în al doilea rând, iubirea omului față de Dumnezeu este un răspuns la iubirea lui Dumnezeu față de om, pe care omul o vede în darurile oferite prin creație și în acțiunile proniatoare ale lui Dumnezeu

⁴¹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 65.

⁴² Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, pp. 356, subl. n.

⁴³ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, p. 226.

⁴⁴ Vezi Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 57.

⁴⁵ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 63.

⁴⁶ O analiză competentă a acestei cărți a fost realizată în Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă. Ascețica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae*.

⁴⁷ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 77.

(care apare astfel ca vrednic de iubit);⁴⁸ dar, în al treilea rând, o asemenea iubire este darul Duhului Sfânt, care o ridică prin lucrarea harului; de altfel, pe cel mai înalt nivel – al unirii cu Dumnezeu și îndumnezeirii –, ea este lucrarea harului, omul rămânând doar receptiv. „Beția dragostei de Dumnezeu” apare la capătul rugăciunii curate și este un dar al Duhului.⁴⁹

Dialogul lui Dumnezeu cu omul se realizează prin Duhul Sfânt, prin care ne este dată iubirea lui Dumnezeu, iar omul o fructifică prin reciprocitate, răspunzând iubirii dumnezeiești cu iubire, ceea ce „are ca efect veșnica îndumnezeire a omului, în Împărăția cerurilor”.⁵⁰ Iubirea omului pentru Dumnezeu, care se hrănește din iubirea lui Dumnezeu însuși, ca dar al Duhului, este unire, *unio mystica*, trăită pe treptele cele mai înalte ale desăvârșirii, dar gustată încă de la începutul urcușului duhovnicesc.

IV. Între noi

Iubirea naturală dintre oameni este pentru părintele Stăniloae necesară prin ea însăși, ea apare ca sens al existenței, ca rațiune de a fi a omului.⁵¹ De altfel, prin „natural”, teologul român nu înțelege „autonom”, ci „conform cu voința lui Dumnezeu”⁵², căci „istoria e lăsată de Sfânta Treime ca drum al creșterii oamenilor în dragoste”.⁵³ Relațiile de iubire dintre oameni rămân totuși lipsite de împlinire în absența lui Dumnezeu. De aceea perspectiva iubirii infinite îl face pe om să rămână „însetat și de relația de iubire cu Dumnezeu Cel în Treime”⁵⁴, iubire care constituie adevăratul temei al comuniunii dintre oameni.⁵⁵ „Iubirea e mediul care-i unește pe oameni cu Dumnezeu și întreolaltă.”⁵⁶

Iubirea este „un schimb de ființă”, o îmbogățire și o întregire reciprocă, bazată pe diferența dintre bărbat și femeie. În iubire „fi-

⁴⁸ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 193. În mod paradoxal, iubirea omului față de Dumnezeu unifică lumea cu Dumnezeu, Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 224.

⁴⁹ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 173.

⁵⁰ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 95.

⁵¹ Cf. Rogobete, *O ontologie a iubirii*, p. 97.

⁵² Rogobete, p. 205.

⁵³ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 18.

⁵⁴ Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 25.

⁵⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 9.

⁵⁶ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 125.

ecare îl primește pe celălalt în sine”.⁵⁷ Stăniloae ia în considerare iubirea dintre bărbat și femeie și consideră că prin ea se realizează umanitatea completă.⁵⁸ În căsătorie, fiecare devine un om complet prin celălalt.⁵⁹ Iubirea dintre bărbat și femeie este ridicată, prin Taina Nunții, la sfințenia ei maximă, vizibilă în unirea tainică dintre Hristos și Biserică.⁶⁰ Este o ridicare din ordinea naturii în ordinea harului, pentru că harul ajută la dezvoltarea relației cu Hristos.⁶¹

Pe urmele lui Biswanger, Stăniloae înțelege iubirea ca pe un „noi”, în care lucrează harul lui Dumnezeu, ca un schimb de energie între cei ce se iubesc și, totodată, ca o imprimare a chipului unuia în celălalt. „Propriu-zis nici eu nu-ți aparțin ție, nici tu mie, ci amândoi unui «noi» comun.”⁶²

Împlinirea unității iubirii nu are loc la nivelul strict natural, ci la cel spiritual, fapt vizibil în participarea la Sfânta Liturghie, acolo unde

„credincioșii trăiesc și se obișnuiesc să crească în dragoste și în unire fără sfârșit cu Hristos cel jertfit și înviat și între ei înșiși”.⁶³

În celălalt, în cel pe care-l iubește, omul îl vede pe Hristos care-l înfrumusețează și-l arată „vrednic de o iubire nesfârșită”.⁶⁴ Iubirea de celălalt îl descoperă pe Dumnezeu, care este cunoscut prin celălalt. Iubirea nu devoalează taina celui alt decât pentru a o spori, într-o taină unică, în care fiecare îl poartă pe celălalt în persoana sa tot mai mult⁶⁵, printr-un fel de imaginație creatoare, mai adecvată decât conceptele.⁶⁶ În măsura în care celălalt nu este redus la un obiect, iubirea dintre cei doi este desăvârșită și netrecătoare.⁶⁷ Unirea trupească este privită în mod realist, fără a fi disprețuită, numai că ea devine un mijloc pentru sporirea unirii sufletești și spirituale,

⁵⁷ Stăniloae, p. 161.

⁵⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. 3, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 120.

⁵⁹ Stăniloae, p. 123.

⁶⁰ Stăniloae, p. 118.

⁶¹ Stăniloae, p. 119.

⁶² Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 165.

⁶³ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 19.

⁶⁴ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 119.

⁶⁵ Stăniloae, p. 124.

⁶⁶ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, pp. 167–170.

⁶⁷ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 121.

o adâncire continuă a unirii spirituale dintre soț și soție. Doar monahii au față de sexualitate o atitudine de înfrânare totală.⁶⁸ Dragostea trupească este copleșită treptat de cea spirituală și cei doi înaintează spre Dumnezeu, într-o transfigurare a iubirii lor în iubire spirituală. Doar în căsătorie, susține Stăniloae, această transfigurare este posibilă.⁶⁹ La aceasta participă și exercițiul responsabilității reciproce, care crește din iubire⁷⁰, dar și Hristos, care îi unește pe cei doi cu Sine și „rămâne permanent ca mijloc de unire între ei”.⁷¹

Pe lângă experiență, iubirea este și cunoaștere, într-o identitate pe care teologul român o găsește la Sfântul Ioan Evanghelistul: „Sf. Apostol Ioan a accentuat cu deosebită claritate identitatea între bunătate sau iubire și cunoștință sau lumină.”⁷² Această identitate între cunoaștere și iubire în Dumnezeu întărește ideea că un discurs gnoseologic (al cunoașterii) nu poate fi susținut fără unul al iubirii (al vieții).

Unitatea sfâșiată a naturii umane poate fi refăcută prin iubire⁷³, har și voință a celor ce se iubesc, dovedind capacitate de răbdare și jertfă.⁷⁴ Iubirea dintre oameni se fundamentează pe harul iubirii lui Dumnezeu și nu-și găsește împlinirea și sensul decât în El. Părintele Stăniloae leagă iubirea de dăruire, prin care omul se aseamănă lui Dumnezeu, însă forța ambelor vine de la Dumnezeu însuși:

„Adevărata unire a tuturor în Unul dăruitor de la Care vin toate se înfăptuiește prin iubire. Iar iubirea se vedește prin daruri. Darului lui Dumnezeu, sau iubirii Lui, trebuie să-i răspundem cu darul nostru. Însă darul nostru nu poate fi decât darul Lui, prelucrat de munca noastră și făcut prin întoarcerea celor dăruite de El către El, ca semn al iubirii noastre. Dar iubirea aceasta trebuie s-o manifestăm și între noi prin aceleași daruri ce ni le facem reciproc din darurile lui Dumnezeu. Și precum darurile ce ni le facem sunt din iubirea lui Dumnezeu, așa și forța iubirii noastre între noi își ia puterea din iubirea lui Dumnezeu față de noi.”⁷⁵

⁶⁸ Stăniloae, p. 127.

⁶⁹ Stăniloae, p. 128.

⁷⁰ Stăniloae, p. 125.

⁷¹ Stăniloae, p. 130.

⁷² Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 23.

⁷³ Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 59.

⁷⁴ Stăniloae; Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 124.

⁷⁵ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 32.

O asemenea unitate nu poate fi gândită matematic, ci tainic, după modul Sfintei Treimi, căci

„... taina comunității rămâne inaccesibilă matematicii, odată ce comunitatea nu e nici simplă unitate, nici o simplă alăturare de unități”.⁷⁶

Caracterul tainic al iubirii nu se pierde nici măcar atunci când vorbim despre forța ei unificatoare, fiindcă este o „unire extatică între subiecte”⁷⁷:

„Marea taină a iubirii este unirea pe care o realizează între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecți liberi”⁷⁸, scrie părintele Stăniloae.

Unitatea oamenilor este mai întâi de toate o unitate de natură, înainte de a fi o unitate de dragoste; dar această unitate a naturii este sfâșiata și dispersată prin individuație⁷⁹, fără să semene cu cea a Sfintei Treimi, care este deplină. Dar, scrie părintele Stăniloae,

„... prin unirea cu absolutul personal, sau cu unul sau altul din subiecții umani, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omenești din toți subiecții și unirea ei cu Dumnezeu”.⁸⁰

Rolul unificator al iubirii este aici mult mai vizibil, căci prin ea unitatea ruptă a oamenilor poate fi refăcută.

V. Timpul și spațiul iubirii. Transfigurări

Felul în care părintele Stăniloae înțelege timpul și spațiul este unul dintre cele mai potrivite exemple pentru a sublinia influența fenomenologiei existențiale: ambele sunt absorbite de infinitatea lui Dumnezeu, în experiența iubirii. Spațiul „este absorbit de nemărginire”, în vreme ce timpul „este absorbit de veșnicie”⁸¹ și ambele se dezvăluie în orizontul experienței iubirii față de Dumnezeu.

⁷⁶ Stăniloae, p. 137.

⁷⁷ Calinic Berger, *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Nectarie Dărăban, Deisis, Sibiu, 2014, p. 403.

⁷⁸ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 161.

⁷⁹ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, pp. 137-138.

⁸⁰ Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 175.

⁸¹ Clément, „Cel mai mare teolog ortodox din secolul XX”, p. 136.

Timpul este „intervalul care durează între chemarea lui Dumnezeu adresată iubirii noastre și răspunsul nostru la iubirea lui Dumnezeu. Este timpul răspunsului omului.”⁸² În locul unei înțelegeri metafizice și fizice a timpului, Stăniloae accentuează înțelegerea lui existențial-teologică și, totodată, fenomenologică, în care importanța cade pe răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu. Intervalul timpului este un interval al devenirii spirituale a omului, ca și cum timpul ar constitui contextul necesar creșterii și împlinirii duhovnicești, desăvârșirea legăturii de iubire dintre om și Dumnezeu. Definiția timpului susține un raport invers-proportional între iubire și timp: cu cât iubirea dintre om și Dumnezeu este mai desăvârșită, cu atât timpul este mai puțin important, lăsând loc unei experiențe care anticipează împărăția eshatologică: timpul se poate umple „de o anume veșnicie”, spune Părintele Stăniloae. Cu siguranță că această capacitate a timpului de a se modifica până la dispariție, nu se poate referi la timpul fizic, ci doar la înțelegerea lui existențial-teologică. Pentru Dumnezeu, timpul este o formă de cheneză, asumată din dragoste față de om.⁸³

Dimensiunea existențială a timpului, opusă celei fizice, se dezvoltă în revelație, în ritual, în liturghie și în nădejde. Chiar dacă dimensiunea fenomenologică nu anulează timpul fizic, ambele dimensiuni temporale se împletesc în viața omului și pot fi trăite simultan prin nădejde.⁸⁴ „Timpul existențial se poate prelungi și concentra, devenind un fel de veșnicie”⁸⁵, iar experiența iubirii oferă o asemenea formă de timp, pentru că dragostea „înseamnă afirmarea eternității persoanei și credința în ea”.⁸⁶

Acest fapt pune într-o lumină nouă raportul dintre timp și eternitate. Distingând, pe urmele Părinților Bisericii, între veșnicia lui Dumnezeu și veșnicia omului, Stăniloae consideră că cea din urmă este „prelungirea infinită a timpului existențial, participarea la viața divină”. Înțelegerea veșniciei omului apare ca un fel de sinteză, care „concentrează toate experiențele pe care acesta le-a avut, toată evoluția sa”, o „sinteză a timpului, a tuturor timpurilor trăite împreună

⁸² Marc-Antoine Costa de Beauregard și Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită: dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995, p. 146.

⁸³ Beauregard și Stăniloae, p. 147.

⁸⁴ Beauregard și Stăniloae, pp. 148-149.

⁸⁵ Beauregard și Stăniloae, p. 149.

⁸⁶ Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 16.

nă”.⁸⁷ Acesta este un bun exemplu de constituire fenomenologică a timpului, care, prin nădejdea anticipatoare are, pe cât se poate, experiența vieții viitoare. Stăniloae opune „griji” lui Heidegger, ca existențial fundamental, „nădejdea”, ca existențial creștin.⁸⁸

Trăirea în împărăția lui Dumnezeu încă de acum este și mai vizibilă în participarea la timpul liturgic, unde timpul și eternitatea sunt date împreună. În liturghia euharistică, Hristos este prezent cu toate faptele Sale pentru noi, făcându-ne contemporani cu Răstignirea, cu Învierea și cu tot ce ne va dăruia în viața viitoare. Însă el „nu suprimă temporalitatea noastră”, ci „o umple și ne ajută să trăim în ea veșnicia”. Această prezență a veșniciei în timp, prin credința în Hristos și actualizarea acum-ului liturgic, suspendă contradicția între timp și eternitate.⁸⁹

Heidegger afirma că omul anticipează viitorul și, prin proiect și „hotărâre anticipatoare”, trăiește prezentul pornind dinspre extaza viitorului, care se oprește în moarte. Dar în experiența liturgică se întâmplă chiar mai mult, fiindcă viitorul nu rămâne doar o anticipare a conștiinței, nici o oprire în zidul ineluctabil al morții, ci o experiență a lui Hristos întâlnit în rugăciune. Hristos îmi aduce viitorul meu pe care, ca stăpân al timpului îl cunoaște și, în măsura în care eu rămân în Hristos, am în El tot viitorul meu – cel temporal și cel eshatologic. Această constituire de sine pornind de la un asemenea viitor deplin este mai puternică decât cea care pornește doar de la viitorul anticipării, fiindcă anticiparea este întărită de credința în realitatea ei.⁹⁰

Viziunea lui Stăniloae despre timp este fenomenologică și teologică totodată. Atât eternitatea cuprinde timpul printre posibilitățile ei, cât și invers, timpul se poate deschide către eternitate, dacă este înțeles fenomenologic. Meditațiile lui Stăniloae se întâlnesc aici cu cele ale unui alt fenomenolog, Jean-Yves Lacoste, pentru care anticiparea viitorului și curgerea extazelor temporale de la viitor către prezent nu se oprește în moarte, ca la Heidegger, ci anticipează eshatonul.

Și spațiul este tratat de Stăniloae tot fenomenologic și tot cu referire la iubire. Simțirea prezenței lui Hristos înseamnă totodată și

⁸⁷ Beauregard și Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 149.

⁸⁸ Stăniloae, *Ascețică și mistică creștină*, p. 162.

⁸⁹ Beauregard și Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 151.

⁹⁰ Beauregard și Stăniloae, p. 152.

o experiență a depășirii spațiului, o experiență a iubirii, în prezența tainică a lui Hristos:

„Știu că Hristos este în mine și aproape de mine, dar e nevoie de o simțire spirituală crescândă, de o sensibilitate duhovnicească, pentru a simți prezența Lui și a răspunde iubirii Sale cu iubirea mea”.⁹¹

Așadar, timpul și spațiul se cer împlinite prin iubire, într-o experiență inițial fenomenologică, de apariție a lor în conștiința omului, apoi, prin rugăciune, într-o trăire tot mai apofatică, tot mai transfigurată. Funcția iubirii este una de unificare a unei distanțe echivalentă cu cea dintre istorie și eshaton.

Concluzii

În teologia părintelui Dumitru Stăniloae, funcția unificatoare a iubirii apare în toate raporturile interpersonale pe care le-am analizat, deși în moduri diferite. Unitatea Sfintei Treimi este o unitate deopotrivă de ființă și de iubire și orice înțelegere unilaterală a acestei unități este, teologic, inadecvată. Unificarea dintre Dumnezeu și oameni este posibilă în primul rând prin Întruparea lui Hristos, Persoană divino-umană cu două naturi neconfundate care-și comunică însușirile. Însă iubirea chenotică a lui Hristos devine îndumnezeitoare, prin Duhul Sfânt, pentru cei care îi răspund. Prin asceză și rugăciune, prin păzirea poruncilor și Sfintele Taine, iubirea omului față de Dumnezeu devine iubire mistică, dar al harului lui Dumnezeu pentru cei aflați pe calea desăvârșirii. Iubirea dintre oameni se întemeiază pe iubirea Sfintei Treimi și își găsește desăvârșirea în ea. Funcția unificatoare a iubirii este probabil cea mai vizibilă la acest nivel, fiindcă firea dispersată prin individuație a oamenilor este refăcută, într-o unire care nu confundă niciodată persoanele între ele, dar le ridică la înălțimea care anunță comuniunea viitoare, eshatologică.

⁹¹ Beauregard și Stăniloae, p. 150.

Documentul ecumenic Botez, Euharistie, Ministeriu (BEM), evaluare ortodoxă din perspectiva dialogului ecumenic

MARIAN VÎLCIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea Valahia din Târgoviște,
Școala Doctorală-Teologie,
Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia*

A doua jumătate a secolului XX poate fi caracterizată, ca o perioadă în care au apărut, s-au dezvoltat și au prins contur preocupări de natură religioasă ale unor Biserici creștine care și-au propus să refacă unitatea văzută a creștinilor, aflați în dezbinare de aproape un mileniu. Această mișcare care promovează refacerea unității văzute a Bisericilor care s-au despărțit de-a lungul istoriei, din rațiuni teologice și nu numai, având ca bază dialogul teologic, acordurile și mărturiile comune, precum și cooperarea și asistența reciprocă sub aspect interbisericeasc, este cunoscută sub numele de Mișcarea ecumenică¹ (oikoumenikos=universal, împreună), mișcare care își are originea în „Conferința mondială a misiunilor” înființată în 1910 la Edinburg.

¹ Pentru lămuriri suplimentare, a se vedea, Prof. N. Chițescu, *Mișcarea Ecumenică*, în *Ortodoxia*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 18-48, ș.u.; Cf. Pr. Prof. Ioan Coman, *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*, în *Ortodoxia*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 61-64, ș.u.

Pentru primii treizeci de ani ai secolului XX, alte trei mișcări creștine cu caracter ecumenic, apar și își desfășoară activitatea, este vorba de mișcarea „Viață și Acțiune” (creștinismul practic) - inițiator Nathan Söderblom, arhiepiscop al Bisericii Suediei, care își propune o bună cooperare interbisericească în slujba umanității și pentru promovarea păcii, apoi organizația „Credință și Organizare” (creștinismul teologic) – fondator Charles Henry Brent, episcop anglican, care are drept preocupare găsirea unei baze teologice comune de dialog și, în fine, cea de-a treia mișcare „Consiliul internațional al misiunilor” (care fuzionează cu Consiliul ecumenic la a treia Adunare generală desfășurată la New Delhi-1961) cu preocupări în ceea ce privește coordonarea societăților cu caracter misionar și, de asemenea, realizarea unității mărturiei creștine în societate².

În luna iulie a anului 1937, are loc la Londra o adunare la care participă 35 de reprezentanți ai primelor două mișcări ecumenice menționate („Viață și Acțiune” și „Credință și Organizare”), prilej cu care se hotărăște formarea unui Consiliu Mondial al Bisericilor, iar în mai-1938 la Utrecht se înființează Comitetul provizoriu pentru Consiliul Ecumenic, alcătuit din 14 membrii ai celor două organizații amintite mai sus, Comitet care adoptă constituția Consiliului și hotărăște să trimită tuturor Bisericilor invitația de a deveni membre ale viitorului Consiliu ecumenic, la adunarea constituantă stabilită pentru luna august a anului 1941. Însă din pricina celui de al II-lea război mondial, această întrunire nu poate avea loc decât în 1948 la Amsterdam considerată ca prima Adunare generală a Consiliului ecumenic, perioada cuprinsă între 1938-1948 fiind numită perioada de formare³.

Biserica Ortodoxă Română primește invitația de a face parte din acest for internațional ecumenic în 1938⁴, însă îi dă curs, după o corespondență bogată cu liderii Consiliului, abia în anul 1961 la 20 noiembrie, cu prilejul celei de a treia Adunări generale a Consiliului ce s-a desfășurat la New Delhi.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor, considerat ca „instrument privilegiat” al mișcării ecumenice, încă de la înființarea lui și-a desfășu-

² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 244;

³ Idem, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989, pp. 105-106;

⁴ A se vedea, Pr. Niculae Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea Ecumenică*, în *Ortodoxia*, XIV (1962), nr. 1-2, pp. 138-139, ș.u.;

rat activitatea având drept principiu de lucru „O Biserică împărțită nu poate să vindece o lume divizată”⁵, adresând chemare tuturor Bisericilor, care se află separate din motive istorice sau religioase, să participe la o necesară mișcare de refacere a unității celei dintâi, unitate atât de dorită de Mântuitorul Hristos. Până în prezent Consiliul Ecumenic a desfășurat nouă Adunări generale (ultima închizându-și lucrările în martie 2006-Porto Alegre), precum și o serie de numeroase conferințe, care au dezbătut teme teologice de mare importanță pentru lumea creștină în general.

Așadar, pentru a putea nădăjdui la o apropiere între Biserici este necesar ca să se încerce realizarea unui anumit consens doctrinar, plecând de la principiul misionar că „doctrina este ceea ce unește”. O astfel de preocupare pe plan doctrinar, poate cea mai importantă de până acum, desfășurată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor este documentul ecumenic **Botez, Euharistie, Ministeriu**.

Preocupări pentru realizarea unui consens doctrinar cu privire la Botez, Euharistie, Ministeriu, au precedat cu mai bine de 50 de ani, alcătuirea acestui document în 1982, o primă astfel de preocupare fiind semnalată încă din 1927 la Conferința de la Lausanne, la care s-au adăugat ulterior diferite consultații interconfesionale. Un moment important în acest sens este întâlnirea de la Accra (Ghana) din 1974, când se elaborează documentul „Reconcilierea Bisericilor: Botez, Euharistie, Ministeriu”, document care primește aprobarea Comitetului central al Consiliului Ecumenic cu prilejul celei de a 5-a Adunări generale desfășurată la Nairobi (Kenya) din 1975, unde se adoptă hotărârea ca documentul aprobat, să fie trimis Bisericilor membre în vederea studierii lui și înaintarea către Consiliul a unor rapoarte cu privire la conținutul acestuia⁶.

Constatările și concluziile Bisericilor membre trimise Consiliului până în 1977 au fost consultate de specialiști la Crêt-Bérard, între 30 mai – 5 iunie 1977, revăzute de comisia permanentă a secțiunii „Credință și Constituție” o lună mai târziu la Loccum, Germania, constatându-se succesul de care s-a bucurat acest document, mai bine de 100 de Biserici trimițând concluziile și propunerile lor în vederea îmbunătățirii documentului. Totodată, pentru o mai bună

⁵ Conf. Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, *Misiologie Creștină – Curs pentru uzul Facultății de Teologie*, Ed. Asa, 2002, p. 179;

⁶ Pr. Conf. Dumitru Popescu, Pr. Lect. Dumitru Radu, *Comunitatea Conciliară – Problemă ecumenistă actuală*, în *Studii Teologice*, XXVIII (1976), nr. 3-6, pp. 205-206;

lămurire a unor puncte divergente s-au organizat consultații speciale unde au fost dezbătute diferite teme: „Botezul copiilor și al adulților” - Louisville, 1978; „Episcopé și épiscopat” - Geneva, 1979, concluziile acestor întruniri fiind evaluate de reprezentanții Bisericii Ortodoxe la Chambesy în 1979.

Astfel, în urma acestor dezbateri și a evaluărilor făcute, Comisia „Credință și Constituție” elaborează textul ecumenic „Botez, Euharistie, Ministeriu” în 1982, la Lima (Peru), text pe care, de asemenea, îl trimite Bisericii membre spre evaluare⁷.

Dintru început trebuie să arătăm că documentul de care ne ocupăm, nu trebuie considerat o declarație de unire între Biserici, ci o încercare a Bisericilor de a descoperi căi și puncte de vedere comune, convergente „de aceea receptarea lui, poate să faciliteze recunoașterea reciprocă, act canonic în care sunt angajate direct autoritățile competente ale Bisericilor”⁸. Pe de altă parte textul documentului nu este un text definitiv și nici nu presupune un consens deplin în ceea ce privește cele trei taine de care se ocupă, Bisericile membre, așa cum am menționat deja, sunt chemate să înainteze comisiei sugestii, indicații, concluzii care să fie discutate și evaluate de Comisia „Credință și Constituție”, în vederea continuării activității de redescoperire a credinței apostolice comune, însă trebuie remarcat faptul că prin elaborarea acestui document s-au făcut pași importanți spre un consens doctrinar și prin aceasta spre unitatea de credință.

Documentul „Botez, Euharistie, Ministeriu”, așa cum arată și titlul este structurat pe trei părți mari, fiecare parte ocupându-se de câte o taină din cele trei menționate, prevăzut cu capitole și acolo unde este cazul, cu comentarii, pentru un anume punct care necesită precizări suplimentare necesare pentru o mai bună lămurire.

Prima parte a documentului este dedicată Botezului, considerat drept „dar al lui Dumnezeu...încorporare în Hristos, Domnul răstignit și înviat...și participare la moartea și la învierea lui Hristos”, face mențiuni în legătură cu semnificația Botezului, Botezul și Credința, practica Botezului și celebrarea Botezului⁹. În rezumat, putem spune că documentul evidențiază trei implicații importante în legătură

⁷ Pentru amănunte a se vedea, ****Baptême, Eucharistie, Ministère, convergence de la foi*, texte établi par Fr. Max Thurian, Ed. Le Centurion, Paris, 1982, p. 6 ș.u.;

⁸ Conf. Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, *op. cit.*, p. 187;

⁹ A se vedea *** *Botez, Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în Mitropolia Banatului, XXXIII (1983), nr. 1-2, pp. 21-29; (Cf. E. Glenn Hinson, *Le texte de Lima*,

cu taina Botezului: a) Botezul – legătură fundamentală de unitate: „Prin Botez creștinii se unesc cu Hristos și cu fiecare din ceilalți creștini și cu Biserica din toate timpurile și din toate locurile. Botezul nostru comun care ne unește cu Hristos în credință este astfel o legătură fundamentală de unitate...De aceea, botezul nostru unic în Hristos constituie o chemare către Biserici, pentru ca ele să depășească separarea și să-și manifeste vizibil comuniunea”¹⁰; b) Legătura dintre Botez și Euharistie: „Botezul ca încorporare în Trupul lui Hristos, tinde prin însăși natura lui la împărtășirea euharistică cu Trupul și Sângele lui Hristos”¹¹; c) Botezul ca mărturie a eliberării de sub puterile celui rău și ca mod de viață în Hristos: „Viața creștinului este în mod necesar o continuă luptă dar și o continuă experiență a harului. În această nouă relație, cei botezați trăiesc pentru Hristos, pentru Biserica Lui și lumea pe care o iubește el”¹². La acestea putem adăuga recomandările pe care le face documentul ca Botezul să fie săvârșit în cazuri obișnuite de către un preot consacrat, prin afundarea în apă, în numele Sfintei Treimi, iar ca elemente ale ceremonialului baptismal sunt menționate invocarea Duhului Sfânt, exorcismele și mărturisirea credinței în Hristos¹³.

În partea a doua se fac precizări în legătură cu Euharistia, considerată drept „Taină a darului pe care Dumnezeu ni-l face în Hristos prin puterea Duhului Sfânt,...cină euharistică...prin care...Hristos acordă părtășia cu El”. Se menționează faptul că Euharistia ocupă locul central în cadrul cultului Bisericii și se fac precizări, pe alocuri contradictorii și lipsite de claritate, ceea ce evidențiază caracterul sincretist al expunerii, în legătură cu instituirea și semnificația Euharistiei prezentată ca mulțumire adusă Tatălui, anamneză a lui Hristos, invocare a Duhului, comuniune a credincioșilor și cină a Împărăției, precum și cu referire la celebrarea Euharistiei¹⁴. Cu toate aceste distingem importante puncte comune cu privire la Euharistie:

- „Euharistia este marea mulțumire adusă lui Dumnezeu...pentru toate binefacerile Lui”¹⁵;

indicateur pour le futur: Une perspective baptiste, în La Maison-Dieu, nr.163, *Batême-Eucharistie-Ministère, Le document de Lima*, 1985, pp. 29-32);

¹⁰ *Ibidem*, p. 23;

¹¹ *Ibidem*, p. 26;

¹² *Ibidem*, p. 24;

¹³ *Ibidem*, pp. 27-29;

¹⁴ *Ibidem*, pp. 29-38;

¹⁵ *Ibidem*, p. 30;

- „Euharistia este anamneza, pomenirea lui Hristos cel răstignit și înviat...Hristos este prezent în această pomenire și ne acordă părtășia cu El”¹⁶;
- „Euharistia este Taina Trupului și Sângelui lui Hristos, Taina prezenței Sale reale”¹⁷;
- „Întreaga oficiere a Euharistiei are un caracter epiclectic adică ea este dependentă de lucrarea Sfântului Duh...- fiind menționată ca moment al slujbei euharistice - invocarea Sfântului Duh asupra comunității și asupra elementelor pâinii și vinului”¹⁸;
- Dimensiunea eshatologică a Euharistiei „Euharistia dă acces la viziunea Împărăției lui Dumnezeu ... și anticipează în bucurie venirea Împărăției lui Dumnezeu”¹⁹;
- Euharistia, comuniune în Biserică „Comuniunea euharistică cu Hristos prezent care hrănește viața Bisericii, este în același timp comuniune în Trupul lui Hristos care este Biserica”²⁰.

În ceea ce privește partea a treia, acesta cuprinde mențiuni și precizări, cu privire la una dintre cele mai dificile teme cu care se confruntă dialogul ecumenic în general, este vorba de Preoție. Este important de sesizat faptul că pentru început, documentul întrebuițează termenul de ministeriu, care în eclesiologia apuseană desemnează slujirea preoțească, atât pentru Biserica Romano-Catolică, a cărei preoție are și i se recunosc, din punct de vedere ortodox, rădăcini în colegiul apostolic și este de succesiune apostolică, cât și pentru Bisericile Reformei care nu vorbesc nicidecum de preoție sacramentală²¹, iar în text se va întrebuița termenul de „slujire instituită”, un termen cu evidente valențe ecumenice.

În comparație cu celelalte două Taine care sunt tratate în document, ministeriului-preoției i se dedică un spațiu aproape dublu. Textul cu privire la Preoție se desfășoară pe șase capitole, iar acolo unde este nevoie, aceste capitole prezintă subcapitole și comentarii lămuritoare. Precizăm că pe parcursul prezentării vom întrebuița și noi termenul de slujire, chiar dacă acesta, potrivit opiniei ortodo-

¹⁶ *Ibidem*, p. 31;

¹⁷ *Ibidem*, p. 32;

¹⁸ *Ibidem*, pp. 34, 37;

¹⁹ *Ibidem*, p. 35;

²⁰ *Ibidem*, p. 34;

²¹ Anca Manolache, *Opinii asupra documentului „Botez, Euharistie, Ministeriu”*, în *Mitropolia Banatului*, XXXIII (1983), nr. 5-6, p. 308;

xe, este un termen vag, întrebuițat, credem, cu intenția de a găsi punți de dialog între Bisericele membre ale Consiliului cu privire la această Taină, deși întrebuițându-l se aduc reale prejudicii Tainei Preoției, pusă oarecum pe aceeași treaptă cu preoția obștească.

Primul capitol, *Vocația întregii obști credincioase*, după ce face o introducere legată de chemarea pe care Dumnezeu o face întregii omeniri pentru a deveni poporul Său, arătând rolul pe care l-a avut Hristos pentru mântuirea oamenilor și pentru întemeierea Bisericii, se precizează în cele din urmă, că Biserica este chemată să preînchipuie împărăția lui Dumnezeu și să propovăduiască în lume Evanghelia, iar fiecare credincios este chemat să își mărturisească credința viețuind în comuniune cu Dumnezeu. Duhul Sfânt este cel care păzește Biserica și o conduce, dăruindu-i diferite daruri pentru binele întregii comunități, daruri care se manifestă în diferite fapte de slujire, și, pentru a se depăși diferențele teologice cu privire la formele slujirii instituite, se arată că este necesar ca Bisericele „angajându-se în efortul de a depăși divergențele...să ia ca punct de plecare vocația întregului popor al lui Dumnezeu”²², acreditându-se, potrivit opiniei ortodoxe²³, teza protestantă potrivit căreia slujirea instituită, preoția, provine din sacerdoțiul obștesc al credincioșilor.

Capitolul al doilea, *Biserica și slujirea instituită*, începe cu o lămurire terminologică legată de anumiți termeni, harismă, slujire, slujire instituită și preot. Facem precizarea că atunci când se fac referiri la sintagma „slujire instituită” se acreditează din nou teza protestantă potrivit căreia Biserica instituie anumite persoane pentru slujire, persoane care primesc o harismă „prin invocarea Sfântului Duh și prin punerea mâinilor”²⁴, fără a se specifica însă calitatea celui care săvârșește punerea mâinilor. La primul punct (A) al acestui capitol, se recunoaște faptul că Biserica are nevoie de persoane instituite pentru a-și împlini misiunea în lume și se precizează, iarăși în sens protestant, că acestea trebuie să aibă răspundere publică, adică față de comunitate. De asemenea, după ce se arată care este funcția specifică a slujirii instituite, adică zidirea trupului lui Hristos prin propovăduire și învățarea cuvântului lui Dumnezeu, prin

²² ***Botez, *Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în Mitropolia Banatului, XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 40;

²³ A se vedea, Anca Manolache, *op.cit.*, p. 309;

²⁴ ***Botez, *Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în Mitropolia Banatului, XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 40;

celebrarea Tainelor și călăuzirea vieții comunității, în oficiul său de săvârșitor al Euharistiei, slujitorul instituit, preotul, este considerat semn al lui Hristos, după ce în comentariul de mai sus al textului se spune că acesta, slujitorul, îndeplinește funcțiile menționate „în mod reprezentativ”²⁵, ceea ce ne obligă să precizăm că slujitorul nu poate fi doar semn al lui Hristos la săvârșirea Euharistiei și nici reprezentant al comunității, ci „ales și trimis” al lui Hristos prin hirotonie pentru săvârșirea slujirii sale, având în același timp un rol activ, împreună cu comunitatea, la săvârșirea Euharistiei.

Punctul al doilea (B) face o precizare, cu care suntem întru totul de acord, că autoritatea slujirii instituite își are rădăcinile în Iisus Hristos și Care o dă în Sfântul Duh prin actul instituirii, precizându-se, în sens ortodox, că această autoritate primită presupune răspundere față de Dumnezeu²⁶.

Punctul al treilea (C) al acestui capitol, încearcă să crediteze iarăși teza protestantă legată de sacerdoțiul împărătesc făcând trei mențiuni cu care nu putem fi de acord. Mai întâi se arată că Iisus Hristos este **singurul Preot** al Noului Testament, și prin urmare toți slujitorii instituți de după el nu sunt preoți. Trebuie să arătăm că Mântuitorul Hristos nu este singurul Preot ci Marele Preot, Episcopul, Arhiereul, mai Marele Păstor, înaintea Căruia cei hirotoniți prin punerea mâinilor vor fi răspunzători de conducerea turmei duhovnicești încredințate lor prin hirotonie (I Timotei 4, 14, Fapte 20, 28). Apoi, documentul precizează că „întreaga Biserică poate fi descrisă ca un sacerdoțiu, - mențiune care ni se pare corectă - în care **slujitorii instituți participă ca toți creștinii**, în același timp la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul Bisericii”, ceea ce, din punct de vedere ortodox nu poate fi acceptat. Dacă slujitorul instituit participă ca toți ceilalți creștini la sacerdoțiul lui Hristos și la sacerdoțiul Bisericii, înseamnă că nu există nici o deosebire între slujirea lui și a credincioșilor, pe de-o parte, iar pe de altă parte, se insinuează, credem noi, că sacerdoțiul lui Hristos este pus în relație cu sacerdoțiul împărătesc al credincioșilor, iar sacerdoțiul Bisericii relaționează cu slujirea instituită.

În al treilea rând, pe linia prezentată mai sus, se susține superioritatea sacerdoțiului împărătesc al credincioșilor, în detrimentul

²⁵ *Ibidem*, p. 42;

²⁶ A se vedea, Pr. Prof. Ioan I. Ică, *Convergența în credință după documentul ecumenic „Botez, Euharistie, Ministeriu”*, în *Studii Teologice*, XXXVI (1984), nr. 5-6, p. 435;

slujirii instituite. Textul menționează că slujitorii instituți *„pot fi numiți preoți propriu-zis, fiindcă ei îndeplinesc o slujire sacerdotală specială întărind și **construind sacerdoțiul** împărătesc și **profetic al credincioșilor**”*, când noi știm că preoția de hirotonie nu este un auxiliar al preoției împărătești pe care o întărește, ci dimpotrivă aceasta din urmă decurge din preoția specială de hirotonie, care administrând Botezul și celelalte Taine face pe cel care le primește membru la Bisericii și al preoției obștești²⁷.

Cu privire la slujirea bărbaților și a femeilor în Biserică (punctul patru - D) se arată că aceasta reprezintă un punct de divergență între Biserici, unele dintre ele admitând femei la slujirea instituită, cu justificarea, menționată de document, că *„trebuie să se manifeste în viața Bisericii o mai largă înțelegere a întinderii slujirii care reflectă interdependența bărbaților și femeilor...care trebuie să se sprijine pe convingerea teologică profundă că slujirea instituită a Bisericii este lipsită de deplinătatea ei dacă este limitată la un singur sex”*, precizându-se totodată că aceste Biserici consideră că *„nu există motivare scripturistică sau teologică împotriva instituirii femeilor”*²⁸ pentru slujire. Ba mai mult se acreditează ideea că Bisericile care sunt împotriva admiterii femeilor la slujirea instituită, își susțin poziția nu pe argumente scripturistice și patristice, de care nu se face mențiune, ci doar pe respectarea unei tradiții vechi de 19 secole, admitându-se unele probleme teologice, dar care sunt legate doar convingerile particulare ale acestor Biserici, precizări ale documentului care sunt neadevărate și ofensatoare.

Capitolul al treilea, *Formele slujirii instituite*, cuprinde mențiuni importante în legătură cu cele trei trepte ale Preoției, episcop, presbiter și diacon, mențiuni care în linii generale sunt redactate în sens ortodox, arătându-se că întreita slujire *„a episcopului, presbiterului și diaconului poate servi ca expresie pentru unitatea pe care o căutăm și ca mijloc pentru a ajunge la ea”*²⁹. Precizarea că slujirea instituită trebuie să se exercite în mod *personal* și *colegial* beneficiază de susținerea ortodoxă, ca și cea care se referă la aspectul *comunitar* al slujirii instituite (punctul B), dacă aceasta are în vedere relația de

²⁷ A se vedea, Pr. Ioan Mircea, *Comentariu la documentul, „Botez, Euharistie, Ministeriu”*, în *Ortodoxia*, XXXVI (1984), nr. 3, p. 447;

²⁸ *** *Botez, Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în *Mitropolia Banatului*, XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 45;

²⁹ *Ibidem*, p. 47;

interdependență dintre preoția sacramentală de instituire și preoția credincioșilor. Observăm în comentariul ce urmează, sugestia ca *funcția episcopală, Sfaturile bătrânilor și Comunitatea credincioșilor* (pe care documentul le consideră sisteme de organizare bisericească – episcopalianism, presbiterianism, congregaționalism) să își găsească locul în organizarea Bisericii unificate, sugestie care din punct de vedere ortodox, poate fi catalogată drept o încercare inacceptabilă de a alcătui un sincretism organizatoric, prin așezarea pe același plan a ierarhiei bisericești și a acestor *sisteme de organizare bisericească* uniformizându-se și diminuându-se în felul acesta, caracterul sacramental al preoției sfințitoare³⁰. Cât privește precizările făcute la punctul C în legătură cu funcția (rolul, slujirea) de episcop, presbiter și diacon considerăm că acestea sunt redactate în spirit ortodox.

Capitolul al patrulea al documentului, *Sucesiunea în tradiția apostolică* arată că tradiția apostolică face ca ceea ce era caracteristic Bisericii apostolilor să fie păstrat în Biserica de azi printr-o permanentă continuitate, stabilindu-se în acest fel legătura Bisericii cu originile ei în *Hristos* și în *colegiul apostolilor*. Se evidențiază de asemenea, legătura care există între tradiția apostolică și succesiunea apostolică a slujirii, precum și rolul pe care l-au avut episcopii în continuarea acestei succesiuni: „În lăuntrul acestei succesiuni apostolice există o succesiune apostolică a slujirii...Slujitorii așezați de apostoli, apoi episcopii Bisericii, au fost primii păzitori ai acestei transmițeri a tradiției apostolice...și martori ai succesiunii apostolice a slujirii care s-a continuat prin episcopii vechii Biserici”³¹.

Cât privește succesiunea apostolică, documentul precizează că „succesiunea apostolică este o expresie a permanenței și deci a continuității misiunii însăși a lui *Hristos*”, la care trebuie să adăugăm observația ortodoxă, că succesiunea apostolică nu este expresia permanenței, ci este chiar permanența continuității, mai întâi a întreitei slujiri a lui *Hristos* și prin aceasta a misiunii lui *Hristos*. Fără această completare s-ar putea crede, că pentru a continua misiunea lui *Hristos* nu este nevoie de preoția harică, iar succesiunea apostolică s-ar putea continua fără această preoție, cum de altfel se susține în comentariul care urmează (ceea ce nu ne însușim), în care se arată că „Bisericile care au succesiunea prin episcopat recunosc

³⁰ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 448;

³¹ *** *Botez, Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în Mitropolia Banatului, XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 51;

din ce în ce mai mult (?) că o continuitate în credința apostolică, în cult și în misiune, s-a păstrat de Bisericele care nu au menținut forma episcopatului istoric”, ceea ce este cu neputință a accepta continuitatea credinței în cult și misiune, fără o preoție sacramentală și fără un episcopat de succesiune apostolică, la care adăugăm precizarea că succesiunea apostolică nu este un semn, ci însăși garanția și modul continuității și unității Bisericii³².

Capitolul al cincilea, *Instituirea*, debutează chiar de la începutul său cu susținerea tezei protestante despre slujirea instituită, precizându-se că „*Biserica instituie pe unii dintre membrii săi cu slujirea*”, deci actul instituirii este al comunității și nu al lui Hristos, chiar dacă în cele ce urmează se recunoaște că „*celebrantul investirii și cel ce acordă darul slujirii este Domnul cel înviat*”³³. O astfel de formulare este menită să creeze confuzie și să contribuie la acreditarea ambelor afirmații ca fiind valabile, știut fiind faptul că fără un episcopat de succesiune apostolică nu se poate vorbi de hirotonie validă. Cât privește actul instituirii, documentul continuă să vorbească în aceeași manieră confuză, arătând, pe de-o parte că „*Domnul acordă darul slujirii*”, iar pe de altă parte că „*Biserica instituie fiind convinsă că Dumnezeu – în mod automat, la comanda Bisericii – intră în mod sacramental în formele contingente și istorice ale relațiilor omenești și că le folosește în scopurile lui*”. Mai mult (sesizăm aceeași teză protestantă cu privire la Preoție), se arată că „*Instituirea este un semn împlinit...și o recunoaștere de către Biserică a darurilor Duhului*”, precizare care nu poate fi acceptată din punct de vedere ortodox, întrucât teologia ortodoxă mărturisește că instituirea nu este semn (act nesacramental, simbol), ci este o consacrare, o sfințire a unei persoane pentru Preoție, cu mențiunea necesară că Biserica nu poate recunoaște darurile Duhului, conform afirmației documentului, întrucât *darurile Duhului* nu preced instituirea, ci îi urmează, formularea documentului putând fi totuși acceptată din punct de vedere logic și „teologic-protestant”, doar dacă suntem de acord că preoția are caracter obștesc, fiind comună tuturor credincioșilor, iar investirea – semn ține de comunitate, și prin urmare Biserica nu face altceva decât recunoaște *darurile Duhului* celui investit pe care acesta le deține de la Botez.

³² Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 450;

³³ *** *Botez, Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în Mitropolia Banatului, XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 53;

Documentul BEM face referire și la condițiile pe care trebuie să le îndeplinească candidatul la instituire, menționându-se mai întâi chemarea din partea lui Dumnezeu, care trebuie „certificată prin recunoaștere bisericească a darurilor și harurilor unei persoane, acordate prin fire și prin Duh”³⁴, fără a se preciza explicit la ce se referă formularea prin Duh (cumva la harurile pe care le primește credinciosul la Botez, în urma căruia devine membru al preoției comune a tuturor credincioșilor?).

Ca o a doua condiție pe care trebuie să o îndeplinească candidatul la slujirea instituită, este menționată pregătirea adecvată, care se dobândește „prin studierea Scripturii și a Teologiei, prin rugăciune și viață spirituală, familiarizându-se de asemenea cu realitățile sociale și umane ale lumii contemporane” și care uneori poate lua și o altă formă decât pregătirea academică³⁵. De asemenea, considerăm că incorectă formularea în care se face mențiunea că slujirea instituită este o harismă, făcându-se în acest fel confuzia între har și harismă, știut fiind faptul că, potrivit teologiei ortodoxe, prin hirotonie candidatul primește harul Preoției. Este cel puțin surprinzătoare sugestia pe care o face documentul, ca unele Biserici să își reevalueze practicile în ceea ce privește admiterea către slujirea instituită a candidaților, fără a impune disciplina proprie privind condițiile necesare instituirii, ca și condiție în ceea ce privește recunoașterea validității slujirilor celorlalte Biserici, pe considerentul că „această reevaluare este deosebit de importantă azi, din cauza numeroaselor experiențe ale unor noi forme de slujire prin care Bisericile iau contact cu societatea modernă”³⁶. La o astfel de formulare trebuie să facem precizarea ortodoxă că disciplina Bisericii nu poate fi alta decât cea de care ne vorbește Sfânta Scriptură (1 Corinteni 14, 34; 1 Timotei 2, 11-12), fără ca asta să însemne admiterea femeilor către slujirea instituită, cum credem că sugerează textul de mai sus, atunci când vorbește despre „noi forme de slujire”.

În sfârșit, capitolul al șaselea, *Spre o recunoaștere reciprocă a slujirilor instituite*, propune ca o condiție care să susțină progresul către recunoașterea reciprocă a slujirilor observarea succesiunii apostolice, însă propunerea ca Bisericile care au păstrat succesi-

³⁴ Ibidem, p. 55;

³⁵ Ibidem;

³⁶ Ibidem, p. 56;

unea apostolică să recunoască celorlalte Biserici, fără această succesiune, conținutul apostolic al slujirii lor este o propunere fără suport scripturistic și teologic, deoarece „nu se poate vorbi de continuitatea fidelă cu credința și Sfintele Taine acolo unde lipsește harul Tainelor și purtătorii lui, episcopii și preoții de hirotonie și de succesiune apostolică”³⁷.

Referitor la instituirea femeilor la slujire de către unele Biserici, documentul recunoaște în primă fază, că această practică creează obstacole, însă propunerea care urmează, lasă să se înțeleagă că această temă nu este atât de importantă pe cât pare (în concepția ortodoxă), și în consecință „aceste obstacole nu trebuie văzute ca piedici hotărâtoare pentru alte eforturi către recunoașterea reciprocă. Deschiderea reciprocă implică posibilitatea ca Duhul să vorbească unei Biserici prin luminile alteia”. Care Biserică se află în ipostaza ca Duhul să-i vorbească prin luminile alteia, și cine este aceasta din urmă nu ni se precizează, dar nu este prea dificil de înțeles, tot acest joc de cuvinte neavând alt scop decât acela de a justifica poziția Bisericilor care acceptă hirotonia femeilor, îndemnând la compromis Bisericile de succesiune apostolică, Biserici pentru care această practică este de neconceput.

Documentul se încheie cu precizarea că pentru recunoașterea reciprocă a slujirilor este nevoie de o hotărâre comună a Bisericilor implicate în dialogul ecumenic, hotărâre care trebuie făcută publică, sugerându-se că „celebrarea comună a euharistiei va fi desigur locul unui asemenea act”³⁸.

Cercetând documentul ecumenic **Botez, Euharistie, Ministeriu**, se cuvine să spunem că el reprezintă o importantă realizare a dialogului ecumenic³⁹. El însumează rezultatele a aproape 50 de ani de dialog ecumenic. Chiar dacă se poate constata că acest document conține o serie de inadvertențe în alcătuire, cunoscând numeroase formulări cu caracter sincretist și ambiguu, față de care teologia ortodoxă și-a precizat dezacordul, totuși se cuvine să recunoaștem că el reprezintă un pas hotărâtor pe calea realizării convergențelor

³⁷ Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 451;

³⁸ *** *Botez, Euharistie, Slujire*, trad. de Anca Manolache, în Mitropolia Banatului, XXXIII (1983), nr. 1-2, p. 57 ;

³⁹ A se vedea, Lambert Leijssen, *Oecuménisme, Sacrements et Postmodernité – Réflexions herméneutiques sur la réception du rapport BEM*, în *Questions Liturgiques*, nr. 81, Leuven, 2000, pp. 122-138;

doctrinare⁴⁰, apropiindu-se simțitor sub multe aspecte de teologia ortodoxă⁴¹.

Teologia ortodoxă apreciază ca pozitiv conținutul documentului, dar trebuie precizat că în nici un caz „nu poate fi vorba de un *consens teologic deplin în legătură cu Botezul, Euharistia și Preoția, și nici de o recunoaștere reciprocă sau de o „recepție” deplină, dar prin convergența la care s-a ajuns, s-au făcut pași importanți spre acest consens și prin acesta spre unitatea de credință*”⁴².

O atentă evaluare a conținutului ne poate arăta că în ceea ce privește Botezul și Euharistia, convergențele doctrinare sunt mai numeroase și mai clare, însă în problema Preoției, căreia documentul îi alocă un spațiu mult mai vast, după cum se poate observa, având în vedere dificultatea temei și diferențele doctrinare care există între Biserici cu privire la această Taină, evident că nu se poate vorbi de convergențe la fel de numeroase, ca în cazul celorlalte două Taine asupra cărora documentul BEM face referire, fără ca aceasta să însemne că nu s-au obținut rezultate deosebite. Astfel, trebuie să remarcă precizările necesare și binevenite pentru dialogul ecumenic cu privire la tradiția apostolică și succesiunea apostolică, la formele slujirii instituite – episcop, preot, diacon sau la actul instituirii, chiar dacă pe alocuri se poate observa tenta protestantă disimulată în ceea ce privește redactarea temelor amintite.

În consecință, documentul ecumenic BEM, în perspectiva dialogurilor ecumenice viitoare, se poate constitui ca o temelie solidă a acestor dialoguri, care pot deveni mult mai constructive și cu rezultate mult mai bune decât prezentul document, rezultate care să ajute Bisericiile în vederea efortului lor în ceea ce privește refacerea unității Bisericii⁴³. Având în vedere prezentele și viitoarele dialoguri ale Bisericii Ortodoxe cu alte Biserici, care ar accepta, pe drept,

⁴⁰ A se vedea și Drd. Ioan Sauca, *Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic „Botez, Euharistie, Ministeriu”*, în *Studii Teologice*, XXXV (1983), nr. 7-8, p. 541;

⁴¹ A se vedea precizările extrem de interesante cu privire la această observație la Alciliade C. Calivas, *Le texte de Lima indique l’avenir: une perspective orthodoxe*, în *La Maison-Dieu*, nr.163, *Batême-Eucharistie-Ministère, Le document de Lima*, 1985, pp. 41-57;

⁴² Pr. Prof. Ioan I. Ică, *op.cit.*, p. 437;

⁴³ A se vedea, Emmanuel Lanne, *Le document de Lima, Contribution a l’unité des Églises*, în *La Maison-Dieu*, nr.163, *Batême-Eucharistie-Ministère, Le document de Lima*, 1985, pp. 153-180; Cf. Arhid. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Pe cale aunității Bisericii lui Hristos*, în *Ortodoxia*, XV (1963), nr. 3-4, pp. 464-469 ;

anumite puncte convergente sub aspect doctrinar din acest document, trebuie să precizăm că acest demers „nu ar fi suficient pentru a ne reuni vizibil în jurul Mesei Domnului. A recunoaște din punct de vedere ortodox unele Taine și unele adevăruri de credință ale unor Biserici prin iconomie, ca valide, nu înseamnă a putea proceda la intercomuniune, adică a participa la aceeași masă euharistică, ca expresie a unității. Hristos cel din Euharistie și Hristos cel din Evanghelie este unul și același. De aceea considerăm că abia atunci când va fi o identitate în credință se va putea trece și la comuniune”⁴⁴ și se va putea vorbi, pe drept, de **o turmă și un Păstor**.

⁴⁴ Drd. Ioan Sauca, *op.cit.*, p. 542; Cf. Drd. Jan Rusin, *Sfânta Taină a Hirotoniei și validitatea ei în raporturile interconfesionale*, în *Ortodoxia*, XXV (1973), nr. 3, p. 376.

Unitate de credință și dezbinări identitare în postmodernitate

DAVID PESTROIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București*

Preliminarii

Anul Centenarului Unirii naționale îi găsește pe români mai dezbinați ca oricând. Încrederea în instituțiile fundamentale este într-o continuă scădere, valorile morale tradiționale sunt relativizate, satisfacția față de nivelul vieții este redusă la minimum. O stare generalizată de lehamite (teologic spus, *akedia*) a pus stăpânire pe neamul ce-și mărturisește, prin imnul național, îndemnul la „deșteptare”. Se pare că un astfel de imbold rămâne în actualitate, sau am putea spune că este mai actual ca oricând. Ce a determinat o astfel de stare de „amorțire” națională? Și ce este de făcut? Care este rolul Bisericii Ortodoxe Române în acest sens? Sunt întrebări cărora vom încerca să le găsim răspuns în studiul de față.

1. Postmodernitatea – sursă de provocări identitare

De la celebra definire dată postmodernității de către J. F. Lyotard s-au scurs, deja, peste treizeci de ani. „Încredulitatea arătată meta-narațiunilor”¹ se vădește, azi, în toată splendoarea ei. Dacă la început acest concept a stârnit neliniște sau a părut multora prea savant formulată (eu însumi am fost pus să ofer detalii explicative

¹ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1987, p. XXIV

referitoare la acest subiect la o conferință misiologică prestigioasă ce a avut loc la Viena în urmă cu 4 ani), astăzi a intrat în obișnuința teologilor, filosofilor și sociologilor să opereze cu acest concept. Destructurarea lentă, dar categorică și radicală a concepțiilor tradiționale despre lume, om și viață a condus nu numai la o rejectare a meta-narațiunilor, ci, așa cum se exprimă foarte corect Mirel Bănică, acest concept se extinde asupra meta-istoriei însăși². Pentru creștinism, indiferent de nuanța sa confesională, efectul se simte dramatic: istoria mântuirii neamului omenesc, așa cum este ea redată de Biblie și de izvoarele conexe acesteia, care alcătuiesc tezaurul Tradiției, este înlocuită cu noua mitologie sincretică, adaptată fiecărui individ printr-un real proces de conveniență cu așteptările emancipării de sine. Dacă până acum religia, cu întregul său ansamblu identitar – doctrinar, moral și cultic – fixa cadrele devenirii personale, într-o manieră riguroasă, autoritară, astăzi iureșul destructurist postmodern, clamând o falsă eliberare, îl aruncă pe om în abisul auto-negării. Paradoxal, pe măsura cultivării glorificării sinelui, se obține efectul distrugerii individuale și colective. Un neam în care toți se cred *mici dumnezei* este un neam tarat. Aceasta este și miza atacurilor tot mai concentrate asupra ființei neamului românesc: fluturându-se stindardul libertății și democrației, se ajunge, de fapt, la o adevărată sclavie spirituală. Este o implozie a unui univers de structurat, care se recompune caleidoscopic, nemaiaCORDÂND nicio șansă elementelor unificatoare: religia, neamul, limba. Fiecare își cultivă propriul său panteon autosuficient: cu cât individualismul său este mai pronunțat, cu atât rejectarea oricărei apartenențe devine mai vizibilă.

Dar cum se manifestă acest individualism postmodern? În primul rând, prin egoismul de a construi o citadelă în jurul propriului sine, ale cărui judecăți de valoare devin singurele acceptabile. Astfel, tot ce nu corespunde așteptărilor individuale este rejectat fără milă. Orice proiect social poate fi acceptat, cu condiția să nu dăuneze deciziilor personale. Implicarea, se subînțelege, este absolut interesată: se așteaptă culegerea laurilor vanității, în detrimentul adevăratei comuniuni, care nu urmărește nicio recompensă. Omul postmodern trăiește, însă, sub imperiul celebrei zicale: *do ut des*.

² A se vedea: Mirel Bănică, „Locul celuilalt” – Ortodoxia în modernitate, Editura Paideia, București, 2007, p. 121

Parcă niciodată nu s-a văzut un interes mai accentuat în luarea deciziilor umane: se așteaptă un câștig imediat: ori în plan material, ori în planul emancipării personale, al cultivării imaginii de sine, sau, în cel mai râvnit caz, ambele. La polul opus, când interesele îi sunt amenințate, începe critica. Sunt infierate, de-a valma, persoane, doctrine, ideologii, legi sau sisteme etice, tot ceea ce nu convine sau amenință turnul de fildeș al individualismului postmodernist. Mass-media a ajuns la paroxism în acest domeniu, creând produse hidoase adaptate perfect cerinței de piață: emisiuni în care anumite persoane, cu chipuri sumbre, răvășite de ură, niciodată mulțumite de nimeni și de nimic, nu fac altceva decât să critice pe toată lumea, cu o agresivitate de limbaj nemaîntâlnită.

Este știut faptul că globalizarea produce mutații identitare dramatice. Oamenii tind să se *dezrădăcineze*, să abandoneze trecutul, asociat neapărat unei condiții de viață mult inferioare celei actuale, rezultată a emancipării postmoderne. Încă din modernitate, revoluțiile industriale și metamorfozele sociale menite să facă trecerea spre capitalismul burghez s-au derulat în paralel cu amplele mișcări de reformă religioasă protestantă, care au avut, în subsidiar, același mesaj: ruperea cu trecutul, adică detașarea de tot ceea ce înseamnă „Tradiție”. Interesant este faptul că, deși s-a clamat autoritatea unică a Scripturii ca suport revelat, în protestantism continuă să stea la loc de cinstire operele marilor teologi și gânditori creștini, cărora li se acordă o cinstire și o atenție deosebite. Alta este miza negării, și anume clericalismul, văzut ca o ancorare solidă în țesutul social medieval, incapabil să rezoneze la transformările profunde, asociate cu noile stadii de dezvoltare ale umanității. Iată de ce și astăzi, în Anul Centenar, în loc să poată fi observată bucuria mărturisirii unui trecut glorios, pe fețele multora se citește lehamitea față de cinstirea înaintașilor, ba chiar se insistă, schizofrenic, asupra necesității și iminenței unei așa-zise „reforme” a Ortodoxiei, privită ca fiind retrogradă și medievală. Acest fapt își găsește explicația într-un amplu proces secular, căruia Biserica îi este, categoric, victimă: ea a fost forțată să intre în logica unei abrupte instituționalizări, pierzând din vocația sa spirituală și comunitară. Din interior, ea rămâne, desigur, corabia mântuirii și spațiu duhovnicesc de refugiu în fața încercărilor tot mai puternice, venite din partea unei societăți debusolate. Însă din exterior, ea este privită ca o corporație: ca un ONG sau, mai

grav, ca o unitate comercială, având în vedere inevitabila sa prezență în orizontul economic-financiar, cu expunere mediatică permanent criticabilă, evident corozivă asupra imaginii sale instituționale. Acest fapt contribuie la accentuarea secularismului antropologic, ca o consecință a secularismului istoric-social. Cu alte cuvinte, impunerea unui parcurs secular în plan social-politic are, drept consecință vizibilă și imediată, secularizarea indivizilor. Aceștia se polarizează masiv în jurul categoriei sociale a celor care „cred, dar nu aparțin”³ – după celebra expresie a lui Grace Davie, adică sunt total străini față de viața efectivă a comunităților din care fac parte, menținând doar o credință de fațadă, declarativă, adeseori compromisă de împrărierea unor forme doctrinare alterate, sincretice, pe filiera deja binecunoscută a curentului *New Age*. În România, această categorie este foarte bine reprezentată, din ea făcând parte foarte multe persoane publice, inclusiv politicieni, care nu se sfiesc să declare că nu-și practică propria religie, dar au pretenții ca aceasta să se „reformeze”. Unii o confundă cu un partid, sau cu un ONG, invocând o presupus necesară „schimbare de lideri”, conform „normelor democratice”, fără însă a cunoaște mecanismele interioare de conducere eclezială, statutar stabilite. Dacă respectivele persoane ar frecventa serviciile religioase în comunitățile din care fac parte, ar putea lesne observa că participarea mirenilor în actul decizional eclezial este puternic evidențiată, însă nu se atribuie pe criterii politice sau de vizibilitate publică, ci pe acțiuni concrete care consfințesc atașamentul celor aleși față de dreapta învățătură și practica dintotdeauna a Bisericii, care nu are nevoie de *aggiornări* inutile, întrucât, ca Trup al lui Hristos, care *ieri, azi și în veci este Același (Evrei 13,8)*, la rândul ei rămâne aceeași, indiferent câte ispite se abat asupra ei: *Nici porțile iadului nu o vor birui (Matei 16,18)*.

Comunicatul Patriarhiei Române privind rezultatul Referendumului din 5-6 octombrie 2018, privind redefinirea conceptului de familie în Constituția României conține un adevăr trist, dar extrem de important: acest rezultat ne ajută să observăm în mod direct nivelul de secularizare al societății românești actuale. Într-adevăr, dacă definim secularizarea ca o rupere de comunitatea locală eclezială și o îndepărtare de la parcursul duhovnicesc spre mântui-

³ Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Institute of Contemporary British History, Blackwell, Oxford, 1995, *passim*

re, sub directa povățuire a Bisericii prin păstorii ei de suflete, observăm că același procent de populație care manifestă neîncredere în clerici nu a fost sensibilizată nici de mesajul Referendumului. Mai mult, dacă mergem mai departe, analizând ultimele statistici, vom vedea că, dacă în România doar 52% se declară credincioși învățăturii din *Crez* privind învierea morților și viața veacului ce va să fie ⁴, procentul scade dramatic atunci când scădem din această cifră pe cei care s-au contaminat de pseudo-doctrinele sincretic-orientale, promovând credința în reîncarnare, respectiv 25% din populația României⁵. Astfel, rămânem cu un procent quasi-minoritar, de 27% persoane dintre români care nu afirmă doar cu buzele că sunt ortodocși, ci și cred cu adevărat și mărturisesc ceea ce învață Ortodoxia. Este evident că, în zona doctrinară a eshatologiei, trebuie să decantăm o astfel de analiză, întrucât doar creștinii care își asumă învățătura eclezială subsecventă rămân fideli unui program duhovnicesc și se pregătesc asiduu pentru împlinirea acestuia. Restul se constituie într-o masă majoritară de creștini numai cu numele, asociați religiei tradiționale din inerție, din dorința de a menține o apartenență conjuncturală, dictată de interese familiale sau ale grupului social mai larg, manifestată în celebrări hedoniste ale unor sărbători sau ritualuri despodobite de sensul mistic și reduce la simple exprimări folclorice. O formă de maximă ipocrizie o constituie clamarea dreptului de a declara drept zile nelucrătoare sărbătorile religioase, pe care cei mai mulți dintre români nu le petrec în favoarea invocată a asumării unor manifestări de profil, ci în situații care nu au nicio legătură cu mesajul religios al acelor zile în sine: turism (cu varianta de *turism exotic*, în țări sau zone extrem de îndepărtate nu numai geografic, ci și din perspectivă cultural-spirituală), experiențe gastronomice, cultivarea reprezentărilor ficționale de sorginte neo-păgână, în detrimentul învățăturilor revelate (se insistă pe poveștile cu Moș Crăciun, elfi, reni, în detrimentul descoperirii Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu), promovarea legăturilor de interes social, prin cadorisiri reciproce sau interesate, în detrimentul adevăratei filantropii.

⁴ Conform sondajului (studiului) IRES intitulat: *România magică. Mituri și aspirații ale românilor*, realizat în perioada 6-13 iulie 2018, publicat în Revista *Sinteza*, 13 august 2018, Cluj Napoca. A se vedea online: www.revistasinteza.ro

⁵ *Ibidem*

Toate acestea conturează imaginea noului hedonism postmodern, dublat de o răspândire paroxistică a consumismului, într-o societate în derivă. Cultivarea concupiscentei se decantează într-o uriașă risipă de materie. Glorificarea trupului conduce, inevitabil, la atrofierea sufletului și chiar moarte spirituală, cu toate încercările mult trâmbițate ale ezoterismelor promovate de New Age de a susține contrariul. În fapt, concepțiile spiritualiste orientale susțin hedonismul și promovează tehnici pseudo-religioase, precum yoga, care, având drept pretext eliberarea spirituală și pretinsa „integrare în absolut”, au, de fapt, un obiectiv mult mai pragmatic: cultivarea plăcerilor trupești, prin consumul de materie.

2. Unitatea de credință – singura cale de a preveni „dezunirea” românilor

Principală resursă eclezială pentru a realiza, din punct de vedere misionar, atât profilaxia, cât și vindecarea societății actuale, afectată de provocările postmodernității, este promovarea unității de credință. S-a vorbit mult în acest An Centenar de ideea de unitate, însă, din punct de vedere al Ortodoxiei românești, consider că mesajul unei credințe unitare este vital. Evident, este nevoie de o implicare energetică, mai ales în plan educațional, pentru a promova acest concept. Pentru aceasta, este necesar să conștientizăm, mai întâi, vulnerabilitățile specifice.

1. În fața concepțiilor despre Dumnezeu ca fiind o idee, o forță impresonală sau o ființă extraterestră, trebuie să promovăm învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime, ca model absolut pentru societate. Dragostea perihoretică a Persoanelor Presfintei Treimi reprezintă un model de comuniune autentică, față de modelul individualismului postmodern. O societate sănătoasă se temeluieste pe relații comunitare autentice, bazate pe iubire. Autarhia propusă de antropologia postmodernă este, evident, generatoare de dezbinare, nu de unitate. La fel, un „dumnezeu” - idee, forță, extraterestru sau orice altceva decât este El cu adevărat – nu poate fi un partener de dialog, nefiind persoană, acest lucru anihilând orice fel de manifestare a evlaviei și religiozității prin acte de cult. Astfel se explică multe dintre tendințele secularizante ale societății actuale: necredința, practic, în posibili-

tatea stabilirii unei relații ontologic-comunitare bazată pe iubire și concretizată în rugăciune, ca fapt mistic al realității ecleziale. Deci, un obiectiv major al educației teologice și religioase destinată societății actuale este **revelarea necesității descoperirii caracterului personal al lui Dumnezeu și construirea unei corecte relaționări cu El**. Acest lucru se poate realiza, în primul rând, nu prin exprimări academice savante, ci prin miracolul trăirii la adevărata sa valoare a misterului liturgic, unde omul contemporan să poată simți, aievea, Prezența divină, ca descoperire intimă în relaționare personală, adumbrită de harul dumnezeiesc.

2. Privitor la Dumnezeu Tatăl – Creatorul și Proniatorul lumii, este absolut necesară depășirea unei tensiuni între creaționism și evoluționism, magistral rezolvată de regretatul pr. prof. Dumitru Popescu prin ceea ce dânsul numea *cosmologia teonomă*⁶. Evident, Ortodoxia nu poate accepta un evoluționism radical, de sorginte ateist-nihilistă, dar depășește, în lumina revelației, și vechiul concept, la fel de radical, al creaționismului, atât de blamat de lumea științifică. Vocile singulare ale unora, care promovează încă geocentrismul, sau fac apologia unui calendar eronat din punct de vedere științific, nu aduc decât deservicii Ortodoxiei, alimentând acuzațiile aduse învățaturii ei, ca fiind retrogradă. De asemenea, teoriile deiste, readuse în lumină în contextul noilor mișcări sincretice, de inspirație scientist-fantastică, trebuie combătute nu atât teoretic, cât prin implicare activă, în sensul promovării formelor reale în care Dumnezeu continuă să fie prezent, influențând viața lumii.
3. Pentru omul contemporan, prezența istorică a lui Iisus Hristos ca om este preeminentă, din nefericire, mărturisirii dumnezeirii Sale și personalității Sale divine. Se preferă coborârea Lui în rândul multelor personalități care au influențat, într-un anume fel, viața spirituală a lumii (cu nota particulară a ezoterismelor sincretice care-l consideră doar un avatar), fără a accentua lucrarea Sa dumnezeiască

⁶ A se vedea: pr. prof. Dumitru Popescu, „Cosmologia autonomă și cosmologia teonomă”, în vol. Știință și Teologie: Preliminarii pentru dialog, Ed. XXI: EONUL DOGMATIC, București, 2001, pp. 98-106.

mântuitoare. Unele grupări recente, precum Martorii lui Iehova, reiau vechile exprimări arianiste și antitrinitariene, în timp ce neopăgânismul neognosticism, alimentat de producții ficționale din seria *Codul lui Da Vinci*, asociază în mod tendențios persoanei lui Hristos un comportament concupiscent, menit să justifice nevoile autarhice ale omului robit cărnii, revoltat că ethosul eclezial condamnă drept păcate orice relații trupești situate înafara căsătoriei tradiționale⁷. Față de acestea, Ortodoxia trebuie să reacționeze proclamând cu mai multă convingere salutul pascal al biruinței hristice asupra păcatului și a morții.

4. La rândul ei, învățătura despre persoana și lucrarea Duhului Sfânt este grav distorsionată de către omul postmodern. Numeroase ideologii, în special de sorginte ezoterică, vorbesc despre noi experiențe așa-zis spirituale, desacralizate, în măsura în care nu zidesc o conexiune cu Persoana reală a Duhului Sfânt, în sens de comuniune inter-personală la nivel spiritual, ci reduc lucrarea harismatică doar la manifestarea unor forțe sau puteri supranaturale. Și aici, Biserica trebuie să valorifice tezaurul ei liturgic, pentru a promova construcția reală a unor legături profunde, sincretice, divino-umane, prin intermediul lucrării personale a Duhului Sfânt.

Concluzie:

Unitatea de credință este, evident, un deziderat eclezial major. Destructurarea ei conduce, așa cum am arătat, la dezintegrări identitare majore, având în vedere legătura indestructibilă dintre Ortodoxia credinței și ființa neamului românesc, oglindită în ethosul său multimilenar. În aceste vremuri, în care globalizarea a deschis multiple orizonturi de cunoaștere, sub influența cosmopolită a noilor forme de ateism nihilist și hedonism consumist, ce afectează omul contemporan, Biserica trebuie să-și intensifice opera sa misionară, ca acțiune taumaturgică față de o lume traumatizată de noi ideologii și practici, fascinante inițial, dar distructive ca efect dezbinator

⁷ A se vedea: pr. lect. dr. David Pestroiu, „Fenomenul *Codul da Vinci* criticat din perspectivă ortodoxă”, în: *Anuarul Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian” a Universității din București*, 2006, pp. 535-545

în final. Toate resursele pe care postmodernitatea le promovează, ca emancipări ale mijloacelor de comunicare, ale tehnologiilor ultra-moderne și ale răspândirii ultimelor ideologii promotoare în chip demagogic ale unor preținse noi valori ale umanității, trebuie recalibrate de Biserică în spiritul afirmării adevăratului sens al existenței umane, având drept țință finală dobândirea veșniciei celei fericite, nu construcția unui fals paradis în efemera viață trupească. Așadar, televiziunea, radioul, presa și, mai ales, internetul, trebuie intens uzitate pentru a demasca, în mod curajos, provocările postmodernității și de a oferi, în contrapartidă, resursele inepuizabile ale Evangheliei mântuitoare. Actele de cult trebuie, în mod necesar, să se desprindă de orice conotație telurică (interese financiar-economice sau abordări folclorist-pietiste), căci slujbele ortodoxe sunt gândite ca adevărate *pridvoare ale Cerului*. Catehezele trebuie să depășească obligatoriu cadrul formal al unor momente liturgice, ai căror destinatari nu resimt necesitatea de fi instruiți în materie de credință, ci ar trebui focusate asupra creștinilor nepracticanți sau a celor oscilanți, fiind benefice în orice context în care aceștia se apropie de Biserică. Pentru acestea, este nevoie și de o atenție suplimentară acordată pregătirii și selecției personalului clerical, prin programe de învățământ teologic care să promoveze strategii contextualizate privind unitatea de credință. Nu în ultimul rând, este nevoie de un efort conjugat pentru a contracara atacurile manipulatorii care vizează dezbinarea religioasă a românilor. Este nevoie, pe de o parte, de conștientizarea anumitor aspecte negative, intens mediatizate, și ameliorarea lor, dar, pe de altă parte, și de măsuri profilactice. Nu în ultimul rând, este nevoie de apologeți iscusiți, cu vocație de mărturisitori, care să demaște curajos manipulările și exagerările din discursurile antiecleziale. Politica struțului este contraproductivă în acest sens. Trebuie redescoperită vocația misionară a statusului eclezial, pe toate palierele, pentru a pune în lumină ethosul curat al Ortodoxiei bimilenare românești.

Ortodoxia în comunitatea ecumenică. Izolaționism sau „sobornicitate deschisă”?

NICOLAE MOȘOIU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu*

Când spunem *Biserica Ortodoxă* sau *Ortodoxia* – sublinia Părințele Profesor Ion Bria – înțelegem un ansamblu de Biserici locale care, din punct de vedere dogmatic, mărturisesc aceeași credință apostolică, din punct de vedere liturgic, toate folosesc ritul bizantin celebrat în limba proprie poporului respectiv, iar din punct de vedere al organizării, sunt autonome și autocefale, adică au conducători indigeni și sinod propriu, deci fără dependență canonică de altă Biserică locală. În situația actuală, Patriarhul ecumenic, ca *primus inter pares*¹ (primul între egali) în ierarhia ortodoxă, exprimă

¹ Chiar dacă pe site-ul oficial al Patriarhiei ecumenice, la secțiunea *Documents*, este și un studiu semnat de Mitropolitul Elpidophoros Lambriniadis de Brusa, intitulat „First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate”, concluzia autorului fiind: „The primacy of the archbishop of Constantinople has nothing to do with the diptychs, which, as we have already said, merely express this hierarchical ranking (which, again in contradictory terms the text of the Moscow Patriarchate concedes implicitly but denies explicitly). If we are going to talk about the source of a primacy, then the source of such primacy is the very person of the Archbishop of Constantinople, who precisely as bishop is one “among equals,” but as Archbishop of Constantinople, and thus as Ecumenical Patriarch is the *first without equals* (*primus sine paribus*)” („... sursa unui asemenea primat este însăși persoana Arhiepiscopului Constantinopolei, care, anume, în calitate de episcop este unul între egali, dar ca Arhiepiscopul Constantinopolei, și astfel în calitate de Patriarh

unitatea Bisericilor locale și coordonează relațiile inter-ortodoxe, în consultare și în consens cu primații acestor Biserici. Patriarhul ecumenic nu are drept de jurisdicție asupra Bisericilor locale, fiind ales de un sinod local grec. Noul calendar gregorian a fost adoptat în 1924 de majoritatea Bisericilor ortodoxe, în afară de cele din Ierusalim, Rusia, Serbia și Muntele Athos².

Cele mai vechi Biserici au rangul de patriarhie: Constantinopol (Istanbul), Alexandria (Alexandria); Antiohia (Damasc), Ierusalim (Ierusalim), Rusia (Moscova), Georgia (Tbilisi). Serbia (Belgrad), România (București), Bulgaria (Solia), celelalte sunt autocefale și autonome Grecia (Atena), Cipru (Nicosia), Polonia (Varșovia), Cehia și Slovacia (Praga), Albania (Tirana), Finlanda (Kuopio). Bisericile Ortodoxe din America (New-York) și din Japonia (Tokio) sunt recunoscute ca autocefale doar de Patriarhia Moscovei, din 1970³. În cuprinsul diasporei ortodoxe occidentale există episcopii și mitropolii organizate, din motive politice, separat de Bisericile autocefale respective deci considerate necanonice, sau schismatice. De asemenea, multe comunități ortodoxe au adaptat cultul bizantin pentru a corespunde unei Ortodoxii de cultură occidentală⁴.

Bisericile Ortodoxe Orientale (sau pre/necalcedoniene) s-au organizat separat după Sinodul ecumenic de la Calcedon din anul 451, păstrând o hristologie de tendință monofizită. În urma conversațiilor recente, teologii au recunoscut că ambele Biserici rășăritene au o hristologie comună. Acestea sunt: Biserica Coptă (Cairo), Siriană (Damasc), Indiană (Kottayam, Kerala, India), Armeană, cu două catolicosate: Etchimiadzin (Armenia) și Cilicia (Beirut), Etiopiană (Addis-Abeba).

Biserica Ortodoxă crede că Tradiția comună a primului mileniu, confirmată de cele șapte sinoade ecumenice (325-787) constituie inima și paradigma ecumenică a creștinismului universal. Această Tradiție constitutivă n-a fost distrusă sau alterată de cultura și de practica diversă în care s-a păstrat și interpretat de-a lungul secole-

ecumenic este *primul fără egali (primus sine paribus)*". <https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiotatou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou>

² Pr. prof. univ.dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Sibiu, 2009, p.48

³ Pr. prof. univ.dr. Ion Bria, „Ortodoxia în lume” în *Vestitorul Ortodoxiei*, octombrie 1995, pp.15-16)

⁴ Maxime Kovalesky, *Orthodoxie et Occident*, Suresnes, Les Editions de l'Ancre, 1994.

lor, prin intermediul Bisericilor locale. Biserica Ortodoxă răsăriteană recunoaște polifonia Bisericilor locale, autonome și autocefale, care se exprimă, în materie de credință sinodal (conciliar). În ciuda faptului că a fost separată geografic de Occident, din cauza factorilor politici (liniile de demarcație impuse de Imperiile: roman, otoman, austro-ungar, sovietic), Biserica Ortodoxă din Răsărit poartă memoria „comuniunii în diversitate”, în doctrină și cult, în organizare polifonică descentralizată și în sistemul sinodal⁵.

1. Ethosul ecumenic în contextul actual

Ethos-ul ecumenic împreună cu preocuparea sinceră de păstrare a propriei identități, ar trebui să reprezinte o temă principală acum, în epoca globalizării, când oameni de diferite confesiuni, religii și culturi comunică ușor, se întâlnesc și interacționează. În acest context, cunoșterea și respectul reciproc sunt vitale, iar accentul pe interculturalitate poate preveni hegemonia unei monoculturi. Cu aproape doua deceniu în urmă, Comisia pentru Misiune și Evanghelizare (CWME), aparținând Consiliului Ecumenic al Bisericilor, adopta documentul „Misiune și evanghelizare în unitate astăzi” (*Mission and Evangelism in Unity Today*), în care se făcea și o descriere clară a fenomenului globalizării, dar se semnalea și procesul accentuării exclusiviste a propriei confesiuni:

„După atâtea decenii de dialog ecumenic și conviețuire, asistăm astăzi la o paradoxală renaștere a confesionalismului legat, cu siguranță, de procesul de fragmentare. Denominațiunile sunt considerate de unii semne ale bogăției de harisme și daruri spirituale existente în casa lui Dumnezeu, atunci când contribuie la o mai bună înțelegere comună a Evangheliei și a misiunii Bisericii în procesul ajungerii la unitate. Însă multe biserici par să fie mai preocupate cu afirmarea și întărirea propriilor lor identități confesionale decât să participe la eforturile ecumenice (s.n.). Unii preferă să-și desfășoare munca misionară și diaconală singuri, independent sau chiar în competiție cu alții, iar numărul grupărilor creștine fundamentaliste și anti-ecumenice par a fi în creștere. Noi mișcări religioase de diferite feluri se răspândesc peste tot, recrutându-și adepții din cadrul familiilor creștine tradiționale, chiar și din rândul membrilor activi. Bisericile și învățăturile lor sunt adesea atacate

⁵ Pr. prof. univ.dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Sibiu, 2009, p.49.

și acuzate, în timp ce sunt promovate mesaje noi, moderne și mai atractive”⁶.

Este important de menționat aici și faptul că la nivelul Consiliului Ecumenic este condamnat prozelitismul și prin publicarea unui foarte clar document pe această temă. Documentul prezintă, fără nici un echivoc, poziția intransigentă a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în privința prozelitismului. Este imperios necesar ca toate bisericile membre să respecte reglementările cuprinse în acest document. În text se afirmă foarte clar că: „Responsabilitatea primă pentru misiune, acolo unde există o biserică locală, îi revine acelei biserici în contextul respectiv”; „Mărturia comună autentică presupune respect și înțelegere pentru alte tradiții și confesiuni”; „Noi deplângem modul de acțiune al celor care își duc la îndeplinire activitățile misionare și de evanghelizare, distrugând unitatea Trupului lui Hristos și afectând grav demnitatea umană și chiar viețile și culturile celor care sunt evanghelizați; îi îndemnăm pe aceștia să conștientizeze că fac prozelitism și să renunțe la acesta”. Înțelegem astfel, încă o dată, importanța unui for mondial care să cuprindă toate bisericile și comunitățile creștine, pentru că doar așa pot lua împreună decizii pe care apoi să le respecte cu strictețe.

Totodată, accentuarea unui *ehos* ecumenic în învățământul teologic și în cel religios din școlile de stat, este un imperativ atât de ordin didactic și educativ, cât și practic. Aceasta, nu numai pentru faptul că la noi, în anumite zone geografice, au conviețuit pașnic, de secole, românii cu maghiarii, cu sașii și cu alte grupuri etnice, ci și pentru că se schimbă cadrul demografic general, atât prin venirea și chiar stabilirea la noi a unor oameni de diverse confesiuni creștine sau religii, cât mai ales prin plecarea masivă din țară, fapt fără precedent, a cetățenilor români, marea majoritate ortodocși. Milioane

⁶ Fragment din documentul cu titlul: „Mission and Evangelism in Unity Today”, publicat în vol.: *You are the Light of the World, Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva, 2005, pp.62-89; și pe: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-01-mission-and-evangelism-in-unity-today> (text integral tradus în: Pr. lect.dr. Nicolae Moșoiu (autor coord.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară- o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2006, pp.407-429. Acest text a fost adoptat de Comisia pentru Misiune Mondială și Evanghelizare a CEB, la întrunirea sa din Morges, Elveția, aprilie 2000 (unde a participat și semnatarul acestei contribuții, în calitate de membru al amintitei comisii), ca document de studiu și reflecție pentru toți cei interesați.

de români au ajuns să viețuiască (unii, din păcate, doar să supra-viețuiască) în contexte culturale, confesionale și chiar religioase noi, prin urmare toți au nevoie de orientare corectă. Sunt numeroase cazurile în care le sunt oferite, cu multă bunăvoință, românilor din străinătate, locașuri de cult pentru slujire alternativă sau chiar exclusivă. Viitorii preoți care vor sluji în astfel de condiții trebuie, de asemenea, să fie orientați cum se cuvine, trebuie să aibă un *ethos* ecumenic, deprins în mod sistematic în școlile teologice.

Prin urmare, *nu putem avea două discursuri (paralele), unul aici în țară, și altul la conferințele și întrunirile ecumenice din străinătate.* Iubirea și grija pentru întreaga creație a lui Dumnezeu reprezintă semnul sigur al sfințeniei, pentru că așa cum ne învață Sfântul Maxim Mărturisitorul, *în toți oamenii este Duhul Sfânt*⁷. Propovăduirea iubirii Sfintei Treimi, manifestată deplin prin Unul din Treime înomenit, Iisus Hristos Domnul, se realizează din iubire și cu iubire, pentru că Dumnezeu Se descoperă din iubire ca iubire: „*Dumnezeu este iubire*” (1In4,8) și toți ai Săi trăiesc în iubire. Dar, totodată, trebuie subliniat în mod deosebit faptul că *ethosul* ecumenic nu trebuie sub nici o formă confundat cu relativizarea credinței și practicilor vieții eclesiale ortodoxe!

Mai mult, din perspectivă ortodoxă, dacă s-ar aborda tema ecumenismului și a dialogului din punct de vedere strict doctrinar, și s-ar face referire la persoana și opera lui Jaroslav Pelikan⁸, cineva ar putea fi tentat, pe bună dreptate, să afirme că lucrurile sunt încheiate, că ortodocșii nu ar mai trebui să fie în dialog cu cei de diverse confesiuni creștine!

Jaroslav Pelikan declara: „Am fost luteranul care cunoștea cel mai bine Biserica Ortodoxă, iar acum sunt ortodoxul cu cea mai

⁷ „Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare (...). Căci se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt”, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 15, *Filocalia*, vol.3, București, 2017, p.76-77.

⁸ Jaroslav Pelikan (1923-2006), profesor la prestigioasa Universitate Yale din Statele Unite ale Americii, cel mai important istoric al crezurilor și dezvoltării doctrinei creștine, luteran convertit la Ortodoxie în anul 1998, când avea vârsta de 75 de ani! <http://jaroslavpelikan.blogspot.com/>; în limba română s-au publicat mai multe cărți scrise de Jaroslav Pelikan, printre care, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, 5vol., Polirom, 2004-2008; *Credo*, Polirom, 2010, 500p.; a se și vedea cele 4 vol. impresionante, *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss, editors, New Haven, CT: Yale, 2003, (3500p.!).

bună cunoaștere a lui Luther" (*I was the Lutheran with the greatest knowledge of the Orthodox Church, and now I am the Orthodox with the greatest knowledge of Luther*)⁹; întrucât a editat o mare parte a operei lui Luther în limba engleză. Spre deosebire de majoritatea istoricilor bisericești care s-au concentrat pe o anumită perioadă sau pe un anumit aspect, profesorul Jaroslav Pelikan este considerat a fi o autoritate în întreg domeniul istoriei bisericești. El a scris aproape patruzeci de cărți și vreo douăsprezece lucrări de referință, care acoperă întreaga istorie a creștinătății. A primit distincții onorifice din partea a patruzecișidouă de universități din toată lumea. A susținut prelegeri în cadrul prestigioaselor „Guifford Lectures” în Scoția și „Gilson Lectures” în Toronto. Fostul președinte al Statelor Unite ale Americii, Bill Clinton, l-a recomandat și, la vârsta de optzeci de ani, devenea director al „Institutions of Democracy Project” aparținând fundației Annenberg. În anul 2004, Biblioteca Congresului (*Library of Congress*) i-a decernat premiul *John W. Kluge* pentru întreaga activitate. Distincția se oferă în domenii unde nu se acordă premiul *Nobel*, mai precis în științe umaniste și sociale¹⁰; Jaroslav Pelikan a donat Institutului Ortodox „Sfântul Vladimir” din New York, de care a fost foarte atașat în ultimii ani, cei cincisutedemii de dolari primiți ca premiu.

În privința convertirii, profesorul Jaroslav Pelikan spunea: „Am primit sute de invitații la interviuri, dar am decis să nu răspund la niciuna” (*I have received hundreds of requests for interviews and decided not to respond to any of them*)¹¹, poate pentru a nu-i răni pe membrii fostei sale confesiuni. E foarte posibil ca studierea în original a operei Părinților Capadocieni să fi fost factor determinant pentru convertirea sa¹². Unii membri ai familiei sale și-l amintesc spunând că, de fapt, nu s-a convertit la Ortodoxie, ci s-a întors la ea, „curățind straturile propriiei mele credințe pentru a ieși la suprafață Ortodoxia care fusese acolo dintotdeauna” (*he had not as much converted to Orthodoxy as „returned to it, peeling back the layers of my own belief to reveal the Orthodoxy that was always there”*)¹³. Jaroslav

⁹ <http://www.orthodox-church.info/eureka/asp/becomingorthodox.asp>

¹⁰ <http://jaroslavpelikan.blogspot.com/>

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*

¹³ George, Timothy (Summer 2006). „Delighted by doctrine”. *Christian History & Biography* (Christianity Today International) (91): 43–45, <http://en.wikipedia.org/>

Pelikan cita adesea din *Faust* -ul lui Goethe, inclusiv la ceremonia primirii premiului Kluge,: „Ceea ce ai primit de la strămoși, consideră acum ca sarcină, și astfel îți vei împropria moștenirea” (*Was du ererbt von deinen Vaetern hast, Erwirb es um es zu besitzen; What you have as heritage take now as task, and thus you will make it your own*), deziderat împlinit de el în mod magistral.

Dar, tot din perspectivă ortodoxă, de data aceasta nu din punct de vedere strict doctrinar, putem afirma că, în pofida tuturor dificultăților întâmpinate de ortodocși în cadrul mișcării ecumenice în general și în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în special, *nu avem alternativă la dilaog și la cunoașterea reciprocă între creștini, dacă dorim într-adevăr realizarea unității văzute*.

2. Aportul Ortodoxiei la apariția și dezvoltarea mișcării ecumenice

Încă se mai consideră, în multe cercuri bisericești ortodoxe cât și ne-ortodoxe, că mișcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situației sale interne și în urma unui efort de a găsi soluții la problemele referitoare la viața cotidiană și la mărturie¹⁴. Din această cauză mulți ortodocși mai sunt încă surprinși de prezența ortodoxă în mișcarea ecumenică și de participarea activă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor. În același timp nu puțini protestanți, nefamiliarizați cu creștinătatea răsăriteană, sunt tentați să-i considere pe ortodocși ca aparținând unei „lumi” și culturi diferite, străine preocupărilor mișcării ecumenice, care constituie, adesea, un obstacol în calea unității creștine¹⁵.

wiki/Jaroslav_Pelikan. O formulare excepțională care ne reamintește de afirmația: „Ortodoxia este firea omului” aparținând altui convertit, sau revenit la Ortodoxie, părintele Rafail Noica, fiul marelui filosof Constantin Noica . <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/normal-nefiresc-126442.html>; <http://www.reintregirea.ro/index.php?cid=carte-106> (prezentare CD cu același titlul); <http://www.rugulaprinso.ro/012007.htm>

¹⁴ George Tsetsis, „The Meaning of the Orthodox Presence in the Ecumenical Movement”, în: *Orthodox Visions of Ecumenism*, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p. 272.

¹⁵ *Ibidem*. Din păcate, această atitudine s-a făcut simțită și la Harare, unde a avut loc cea de a opta Adunare Generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenția de a se retrage sau participarea nesemnificativă a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat - reprezentantul Georgiei având o mișcătoare intervenție în acest sens - că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluție la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, ale căror acțiuni

Încercând schițarea unei cronologii a prezenței ortodoxe, părințele George Tsetsis afirma că istoria mișcării ecumenice și în special a Consiliului Ecumenic al Bisericii, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă, „fără precedent în istoria Bisericii”¹⁶, pentru stabilirea unei „*koinonia* de Biserici”, a fost făcută de Patriarhia Ecumenică, în binecunoscuta enciclică¹⁷ din anul 1920. Odată cu apelul de a se renunța la prozelitism, documentul accentua convingerea că iubirea va face posibilă cooperarea Bisericilor, și chiar constituirea unei ligi (*koinonia*) a acestora, după exemplul Ligii Națiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Privită din perspectivă ortodoxă, fondarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor odată cu prima Adunare Generală ținută la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel ca împlinirea propunerii făcute de Constantinopol cu 28 de ani înainte, cu atât mai mult cu cât modele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puțin pentru primul deceniu de viață și activitate al Consiliului. Este adevărat că la Adunarea Generală inaugurală, dintre ortodocși au participat doar delegați ai Patriarhiei Ecumenice, ai Bisericii din Cipru, din Grecia și ai Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici Ortodoxe, deși participaseră la mișcarea ecumenică între anii 1920-1938 (cu excepția Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri

au dus și ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situația a început să fie înțeleasă și s-a hotărât constituirea unei *comisii speciale* care să analizeze foarte serios problemele apărute și să redefinească prezența și participarea ortodoxă. A se vedea raportul Comisiei speciale: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-special-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc>; tr.rm de pr. N. Moșoiu în vol.: *Biserica Ortodoxă în dialogul ecumenic*, Vol2 :1987-2006, Editura Presa Universita Clujeana, 2014, pp.450-515

¹⁶ W.A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1982, p. 1, la G. Tsetsis, *op. cit.*, p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A. Visser't Hooft afirma: „Biserica din Constantinople a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creștinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare față de dorința Domnului și Mântuitorului său dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu și a Trupului lui Hristos.” Vezi G. Tsetsis, *L'Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în: *Le monde religieux*, vol. 32, 1975, p. 152.

¹⁷ „Encyclical of the Ecumenical Patriarchate”, 1920, în: *The Ecumenical Review*, vol. XII, octombrie 1959, pp. 79-82; reed. în: *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, editor Constantin Patelos, Geneva, WCC Publications, 1978, pp. 40-44; v: trad.rm. în: *Biserica Ortodoxa în dialogul ecumenic*, Vol2 :1987-2006, Editura Presa Universita Clujeana, 2014,p.70-74

cauzate de revoluția bolșevică), nu au luat parte la Adunarea Generală, ca rezultat al recomandărilor conferinței de la Moscova ținută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea¹⁸, nu din motive teologice sau eclesiologice, ci din cauza „războiului rece”. S-a reușit depășirea situației, și între anii 1961 și 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale și autonome au devenit membre ale Consiliului¹⁹.

Prezența ortodoxă a reprezentat și reprezintă foarte mult pentru mișcarea ecumenică. Delegații ortodocși au participat activ la: Comisia „Credință și Constituție” („Faith and Order”) unde au mărturisit „credința Apostolilor” (FAp 2,42) și unde au avut și au o contribuție unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută; la Comisia „Viață și Muncă” („Life and Work”) unde au promovat conceptele morale și sociale și au accentuat semnificația și rolul cultului, și mai ales al Euharistiei în viața Bisericii, și au dat expresie experienței asceticii și misticii prezente în viața trupului eclesial.

Dar, în același timp, Ortodoxia însăși s-a îmbogățit mai ales în privința trăirii dragostei creștine și a solidarității umane. Consiliul a dezvoltat multe programe și a pus în mișcare resurse în multe părți ale lumii, în domeniile diaconiei, educației teologice și dialogului între creștini. Mulți teologi ortodocși au reușit astfel să studieze în cele mai bune centre universitare din lume și să participe la numeroase conferințe internaționale.

Se cuvine să amintim aici că încă de la începutul anilor '60, părintele profesor Dumitru Stăniloae aprecia că:

„Mișcarea ecumenică s-a născut dintr-o neliniște și nemulțumire a conștiinței creștine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creștinătății de azi: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuințelor și frământărilor umanității moderne și b) cu dureroasa fărâmițare din sânul său propriu. Ea a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creștine pentru cele două neajunsuri amintite și din voința de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariția și acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu”²⁰.

Chiar dacă, spre sfârșitul vieții, și-a manifestat îngrijorarea pentru unele neajunsuri din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor,

¹⁸ *Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes*, vol. II, 1952, Moscova, p. 450.

¹⁹ G. Tsisis, *The Meaning of Orthodox Presence...*, op. cit., p. 273.

²⁰ Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, „Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual”, în: *Ortodoxia*, nr. 3-4, (1963), p. 544.

părintele Stăniloae a scris, și mai ales s-a rugat neîncetat „pentru unirea tuturor”, a dezvoltat, încă de la începutul anilor '70, concep-tul „sobornicitate deschisă” a cultivat relații de prietenie cu teologi catolici, luterani și anglicani, a lăsat o impresie excepțională celor cu care a participat la diversele conferințe ecumenice. Părintele Stăni-loae s-a înscris pe linia celorlalți mari profesori de Teologie români: Nicolae Chițescu, Liviu Stan, Ioan G.Coman, Teodor M. Popescu, Ene Braniște, și mulți alții, care au „crezut în ecumenism”, așa cum scria vrednicul de pururea pomenire, mitropolitul Antonie al Ar-dealului, despre patriarhul Iustin Moisescu²¹.

Prin urmare, am putea afirma că ecumenismul autentic nu în-seamnă relativizarea doctrinei, așa cum s-a afirmat foarte clar și la Toronto: „4. Dacă o Biserică este membră a Consiliului Ecumenic al Bi-sericilor, acest lucru nu înseamnă că ea își relativizează propria concepție despre Biserică”²²; ecumenismul autentic nu înseamnă compromi-suri, ci angajament ferm, știință teologică, grijă față de ceilalți și față de întreaga creație a lui Dumnezeu, înseamnă rugăciune. Mișcarea ecumenică nu trebuie confundată cu anumite instituții și structuri perfectibile, mișcarea ecumenică este o stare de spirit ce trebuie să se propage cât mai mult. Receptarea convergențelor teologice²³ tre-buie să aibă loc la un nivel cât mai larg. Din fericire, multe dintre neajunsurile instituționale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, semnalate de ortodocși, au fost eliminate prin implementarea rezolu-țiilor *Comisiei speciale*²⁴ (cum ar fi luarea deciziilor prin consens și

²¹ Patriarhul Iustin, *Discursuri ecumenice*, Ed. Anastasia, 2004, p. 8.

²² Trad.rm. în: Pr.conf.Nicolae Moșoiu și Prof.Dr Ștefan Tobler (editori), *Biserica Ortodoxa in dialogul ecumenic*, Vol2 :1987-2006, Editura Presa Universitară Clujeană, 2014, p.438-459

²³ A se vedea recente documente: „The Church Towards a Common Vision” (Biserica înspre o viziune comună), Faith and Order Paper No. 214, WCC Publications, Geneva, 2013; și pe: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision> (trad..rm de pr.conf.N.Moșoiu: „ Biserica: înspre o viziune comună” (prezentare, note și traducere), în Revista Teologică, nr.3, 2015, p.227-267; și Revista Teologică nr.4, 2015, p.174-198 și pe: <http://ecum.ro/wp-content/uploads/2016/12/Biserica.pdf>) și „One Baptism: Towards Mutual Recognition A Study Text”, Faith And Order Paper No. 210 World Council Of Churches, Geneva,https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ii-worship-and-baptism/one-baptism-towards-mutual-recognition?set_language=en.

²⁴ <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-speci->

regulile pentru rugăciunea comună în cadrul întrunirilor ecumenice) instituită la a VIII-a Adunare generală a CEB de Harare (1998). Datorită acestor reglementări a IX-a și cea de a X-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii (Porto Alegre Brazilia, februarie 2006 și Busan, Coreea de Sud, octombrie, 2013), s-au desfășurat într-o atmosferă complet schimbată.

Dar în Consiliul Ecumenic al Bisericii, care are aproximativ 350 de Biserici și comunități creștine membre, sunt reprezentați doar ceva mai mult de un sfert din întregul număr al creștinilor (aprox. 500 de milioane). Consiliul Ecumenic al Bisericii este doar un cadru de discuții și dialog, nu este o supra-biserică, deciziile aparțin Bisericii membre așa cum s-a precizat foarte clar încă de la Toronto (1950), și s-a afirmat fără echivoc în *Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB*:

„Deși Consiliul joacă un rol decisiv în a ajuta Bisericile membre să lucreze împreună pentru a-și îndeplini chemarea comună, următoarele afirmații ar trebui luate în considerare:

Bisericile membre în CEB sunt subiectul căutării unității văzute, nu Consiliul;

Bisericile membre în CEB învață și iau decizii doctrinare și etice, nu Consiliul;

Bisericile membre în CEB proclamă consensul doctrinar, nu Consiliul;

Bisericile membre în CEB se dedică rugăciunii pentru unitate și se angajează într-o întâlnire care are drept scop găsirea unui limbaj cu rezonanțe ale credinței creștine comune în alte tradiții bisericești;

al-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc; trad.rm în: Pr.conf.Nicolae Moșoiu și Prof.Dr Ștefan Tobler (editori), *Biserica Ortodoxă în dialogul ecumenic*, Vol2 :1987-2006, Editura Presa Universitară Clujeană, 2014, pp.450-515 ; A se vedea aprecierea activității acestei comisii în : „Mesaj din partea Sanctității Sale Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic, cu prilejul celei de-a IX-a Adunări Generale a CEB, Porto Alegre, 2006”: „Comisia Specială pentru Participarea Ortodoxă în cadrul CEB, constituită în cadrul celei de-a opta Adunări Generale, a lucrat temeinic și a punctat provocări esențiale pentru participarea noastră în CEB. Pentru prima oară în istoria Consiliului, întrebări fundamentale ridicate de către Bisericile Ortodoxe au fost împărtășite și de alte Biserici membre. Subiecte ca rugăciunea, eclesiologia, calitatea de membru, chestiuni de etică și morală, și noi modalități de luare a deciziilor au fost propuse pentru o reflecție aprofundată și pentru noi discuții. Comisia Specială a pregătit în acest sens un raport. Am remarcat cu bucurie receptarea pozitivă a acestui raport, mai ales din partea Bisericii Ortodoxe surori. Acum rămâne să continuăm împreună această activitate pentru implementarea deciziilor cu realism și responsabilitate, spre folosul comuniunii Bisericii noastre.”, *Ibidem*, p.428

Bisericile membre aparținând CEB sunt responsabile pentru dezvoltarea și educarea sensibilităților și a limbajului care le va permite să rămână în dialog”²⁵.

Totuși, se așteptau și se așteaptă orientări și poziții ferme, fără niciun echivoc, împotriva aspectelor de doctrină și de morală contrare Evangheliei, cum sunt păcatul împotriva firii, avortul și legalizarea așa numitei „căsătorii” între persoane de același gen, acceptată deja în Franța, Spania, Belgia (Bruxelles este „capitala Europei”!!!), Danemarca, Olanda și Canada, mai multe state ale SUA și probabil urmează și altele. Se elaborează și se dau publicității, de către Comitetul Central al CEB, multe rezoluții, dar se uită „rezoluțiile morale”, pentru care Bisericile sunt direct răspunzătoare. Ar trebui să se intensifice și dialogul cu iudaismul în general și cu mișcarea iudeilor mesianici în special²⁶.

Din nefericire, după entuziasmul primelor decenii de la întemeierea Consiliul Ecumenic al Bisericilor (Amsterdam, 1948), entuziasm datorat ridicării anatemelor, Conciliului II Vatican, dialogurilor bilaterale ș.a., la începutul anilor '90 au început să se exprime rezerve. În *Mesajul* adoptat de Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe, întruniți la Fanar (15 martie, 1992), citim: „În același spirit, al grijii pentru unitatea tuturor celor care cred în Hristos, am participat la Mișcarea ecumenică din vremea noastră. Această participare s-a bazat pe convingerea că ortodocșii trebuie să contribuie la restaurarea unității, cu toată puterea lor, dând mărturie față de Biserica cea una nedespărțită a Apostolilor, a Părinților și a Sinoadelor ecumenice. În același timp, s-a sperat că, în vremuri de mare dificultăți, Biserica Ortodoxă ar fi avut dreptul de a conta pe solidaritatea tuturor celor care cred în Hristos, solidaritate afirmată în mod constant ca fiind idealul principal al Mișcării ecumenice. Inspirată de spiritul reconcilierii, Biserica Ortodoxă a participat activ de zeci de ani la efortul de restaurare a unității creștine, care constituie o poruncă expresă și sfântă a Domnului Hristos (In. 17, 21). Participarea Bisericii Ortodoxe în totalitatea ei la activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor urmărește tocmai acest obiectiv. Aceasta este rațiunea pentru care ea nu aprobă nici o tendință care ar submina obiectivul inițial, de dragul altor interese sau motive. Din aceeași rațiune, ortodocșii dezaproabă cu tărie anumite evoluții

²⁵ În: *Biserica Ortodoxa in dialogul ecumenic*, Vol2 :1987-2006, op.cit., p.454

²⁶ O primă consultație, într-un țară majoritar ortodoxă, cu lideri ai iudeilor mesianici (aprox. 1.500.000 în lume), a avut loc la Mănăstirea Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, județul Brașov, în perioada 16-19 octombrie 2006.

recente în cadrul contextului ecumenic, precum hirotonia femeilor întru preoție și folosirea limbajului inclusiv în cazul referirii la Dumnezeu, ceea ce creează obstacole serioase în calea restaurării unității”.

Mesajul din Patmos (februarie, 1995) al Întâistătătorilor face referire la aceeași problemă: „din nefericire, criza și deviațiile din ultima vreme din Mișcarea ecumenică impun Bisericii Ortodoxe datoria de a rezista acestor deviații și de a promova tradiția autentică a Bisericii”. Unele din aceste deviații sunt identificate: hirotonia femeilor, limbajul zis inclusiv cu referire la Dumnezeu, admiterea homosexualității și lesbianismului ca orientări sexuale morale²⁷.

3. „Sobornicitatea deschisă” ca tipologie ecumenică

Expresia *sobornicitatea deschisă* a fost propusă de Părintele Stăniloae într-un moment în care Bisericele angajate în mișcarea ecumenică, dar mai ales în dialogul teologic bilateral, erau prea ancorate în propriile lor modele de unitate propuse în vederea apărării identității lor confesionale. Această „crispare” defensivă a dus la confesionalism, prozelitism, antiecumenism. Părintele Stăniloae este extrem de exigent cu integritatea dogmatică a Bisericii Ortodoxe în dialogul ecumenic, de aceea o numește „Biserica deplină”, dar nicio dată n-a negat sau denigrat tradițiile confesionale pozitive, instituțiile și structurile apostolice care există în afara comuniunii ortodoxe.

În *Faptele Apostolilor* 2,42, după ce istorisește evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creștini: „stăruiau în învățătura Apostolilor (*te didache ton Apostolon, doctrina Apostolorum*) și în împărtășire [comuniune, legătură frățască] (*te koinonia, communicatione*), în frângerea pâinii (*te klasei ton arton, fractionis panis*) și în rugăciuni (*tais proseuhais, orationibus*)” (F.Ap.2,42).

Mărturisirea comună a *învățăturii Apostolilor*, trăirea plenară a vieții de comuniune (*koinonia*), împărtășirea din același Potir și *rugăciuni* pentru „unirea tuturor” formează o unitate în care se exprimă specificul vieții eclesiale. Succesiunea este foarte importantă, fiind relevantă și pentru Sfânta Liturghie unde mai întâi mărturisim că suntem în comuniune de credință și iubire, apoi ne împărtășim din

²⁷ Pr. Prof. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Sibiu, 2009, vol. II, p. 68-69. A se vedea și evoluțiile negative recente din Biserica Episcopaliană, <http://www.reuters.com/article/2010/05/16/us-usa-bishop-gay-idUSTRE64F0CD20100516>, ș.a.

același Potir, și astfel ieșim „cu pace” din locașurile sfinte, pentru a săvârși „liturghia după Liturgie”, adică slujirea lumii prin rugăciuni și fapte bune. Poate de aici și accentul pe caracterul holistic al misiunii creștine care ar trebui întotdeauna să însemne: proclamarea și împărtășirea veștii celei bune a Evangheliei prin cuvânt (*kerygma*), faptă (*diakonia*), rugăciune și cult (*leiturgia*), și prin mărturisirea zilnică a vieții creștine (*martyria*); învățarea ca mod de creștere și întărire a oamenilor în relația lor cu Dumnezeu și între ei; și tămăduirea ca integritate și reconciliere spre a se realiza *koinonia* – comuniunea cu Dumnezeu, comuniunea cu oamenii și comuniunea cu întreaga creație²⁸.

A. Învățătura Apostolilor – *infinitus progressus in idem*

Dacă creștinii din perioada apostolică nu ar fi crezut că au un *corpus* de convingeri distincte și păstrate conștient, cu greu s-ar fi separat de iudaism și ar fi urmat un imens program de extindere misionară. Totul arată că primele comunități se percepeau drept purtătoarele unei soteriologii unice. Credința lor în această Evanghelie le-a adus la ființă, și pe aceasta se simțeau obligați să o propovăduiscă noilor veniți. Ar fi fost surprinzător dacă nu i-ar fi dat o expresie vizibilă prin predica și prin viața lor de comuniune. Asemenea altor grupări religioase care aveau în învățătura lor mesajul mântuirii, ei trebuie să fi fost conduși de un impuls interior de a-l întruchipa în cultul, în instituțiile și în propovăduirea lor, și de a profita de orice oportunitate pentru a-l repeta și propovădui²⁹.

Sintagma învățătura Apostolilor se referă la realitatea istorică, dinamică a credinței creștine, revelate de Mântuitorul, statornicită prin mărturia normativă a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, explicată, transmisă și proclamată în și prin Biserică, sub asistență Sfântului Duh. De fapt „dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție”³⁰,

²⁸ „Mission and Evangelism in Unity Today”, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/preparatory-paper-01-mission-and-evangelism-in-unity-today>; tr.m. în: Pr. lect. dr. Nicolae Moșoiu, autor coord., *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară – o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2006, p. 207-229;

²⁹ J.N.D Kelly, *Early Christian Creeds*, Londra 1960, p.13

³⁰ Pr.Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă- pentru Institutetele teologice*, vol. I, București, 1978, p.53 [TDO 1]

Sfânta Tradiție fiind „permanentizarea” acestui dialog³¹. Biserica Ortodoxă este cunoscută ca Biserica Tradiției, deoarece a păstrat cu fidelitate conținutul kerygmei apostolice și practica sacramentală apostolică în întregimea lor³². După cum se știe, problemele apar atunci când diverse confesiuni sau grupări creștine își arogă, adesea în exclusivitate, exact această fidelitate deplină față de „începuturi”, susțin că s-au întors și sunt în conformitate cu perioada primară a Bisericii, când exista o „unitate în diversitate”.

Atunci când comentează documentul: „Scripură și Tradiție”³³ al Comisiei Credință și Constituție (*Faith and Order*) a Consiliului Ecuменic al Bisericilor, părintele Stăniloae arată că autorii, teologi protestanți și anglicani, reduc diversitatea tradițiilor diferitelor biserici actuale, la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură, de aceea „căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-și însușească unitatea Evangheliei, așa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice”³⁴. Mai mult, se consideră că: „varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea acțiunilor lui Dumnezeu în diferite situații istorice și diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu”, prin urmare „este important ca cercetătorul să nu se atașeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală. Căci aceasta l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți și a acestei bogății”³⁵.

Adoptarea unor sensuri unilaterale s-a manifestat de la început în creștinism. Erezia este de fapt alegerea oarecum arbitrară a unui aspect din unitatea complexă sau dialectică a două sau mai multe aspecte și negarea celorlalte, sărăcindu-se astfel realitățile teologice bogate și complexe³⁶. Dar, în timp ce în Răsărit, cu excepția ereziilor hristologice, toate celelalte s-au resorbit până la urmă în Biserică, atât datorită ajutorului dat de Imperiu bizantin, cât mai ales faptului că „Biserica nu s-a plasat pe o altă poziție unilaterală și contradictorie față de poziția unilaterală a unei erezii sau a alteia, ci s-a

³¹ *Ibidem*, p.58

³² *Idem*, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, nr.1, 1975, p.5

³³ Publicat în vol.: *Nouveauté dans l'oecumenisme*, Les Presses de Taise, 1970

³⁴ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, *Ortodoxia*, nr.2, 1971, p.165, doc. cit.p.58

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ibidem*, p.167

menținut pe o poziție de largă îmbrățișare a tuturor aspectelor credinței³⁷, în Apus, dacă Roma a ales pentru legitimarea autorității sale textele scripturistice care păreau să cuprindă ideea unui primat al Sfântului Apostol Petru, reformatorii le-au ales, pentru legitimarea respingerii oricărei structuri în Biserică, pe acelea care vorbesc despre preoția generală, viața comunității primare, varietatea slujirilor, nesocotindu-le pe cele care vorbesc despre preoția slujitoare, Sfintele Taine și celelalte aspecte care au dus la controverse. Protestului anticatolic dintr-o parte, îi răspundea antireforma din cealaltă. S-a pierdut astfel orientarea după „complexitatea suplă, echilibrată a realității exprimată de Evanghelie, și a unei vieți bogate și autentice”, dominând „un spirit de alternative dure, tranșante, obișnuit cu simplificările unui raționalism simplist, inferior”³⁸.

În continuare, părintele Stăniloae găsește de cuviință să prezinte spiritul Ortodoxiei, care nu s-ar caracteriza prin tendința spre confruntare³⁹, ci, dimpotrivă, prin îmbrățișarea învățaturii în integralitatea sa, de aceea „în setea după învățătura și viața creștină complexă” creștinii occidentali se întâlnesc cu Ortodoxia, mulți considerând că „unitatea creștinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială”⁴⁰. Din cauza acestei afirmații autorul nu poate fi acuzat de exclusivism sau de idealizarea realității, deoarece imediat se pronunță critic în legătură cu modul actualizării valențelor Ortodoxiei pe planul spiritualității și al eficienței în viața credincioșilor, pledând pentru îmbogățirea sobornicității ortodoxe și cu valorile pe care le-au actualizat mai mult creștinii occidentali. Găsește chiar scuzabilă accentuarea unității în catolicism, întrucât în Răsărit nu s-ar mai fi trăit cu toată intensitatea unitatea creștină sub forma superioară a comunității universale între Bisericile locale. Însă, pe de altă parte, afirmarea juridic-cen-

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibidem*, p.169-170

³⁹ În acest sens, ÎPS Kallistos Ware scria: „Iată un scriitor ortodox care tratează Occidentul contemporan, fie creștin, fie cel necredincios, fără agresivitate și fără frică. Chiar dacă critica sa referitoare la romano-catolicism, la prozelitism, sau la teologia radicală poate să apără uneori antagonică și schematică, dincolo de această structură e o intenție pozitivă”, în prefața la: Dumitru Stăniloae, *The Experience of God*, translated and edited by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, 1989, p.XXIV

⁴⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, *op.cit.*, p.171

tralistă a unității creștinismului, i-a determinat pe ortodocși să accentueze independența Bisericii lor locale, decât formele de menținere a unității lor (ajungându-se la situații penibile cum este cea a calendarului n.n.), iar după apariția protestantismului „a preluat în practică de la catolicism un fel de anti-reformă, accentuând Tradiția în dauna Sfintei Scripturi și importanța actelor obiective ale Tainelor și a ierarhiei în dauna trăirii personale și în comuniunea legăturii cu Dumnezeu”⁴¹.

Această analiză lucidă trebuie să constituie un îndemn pentru ortodocși să fie într-adevăr dreptmăritori și drept-făptuitori, ortodoxia înseamnă și ortopraxie, iar pentru ceilalți să-și reanalizeze aspectele credinței care nu mai sunt în concordanță cu perioada primară. *Totodată transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăți apriorice, dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii.*

a. „Să accentuăm ceea ce ne unește!”

Din această perspectivă, considerăm că este important ca mai întâi să se facă trimitere la un studiu⁴² publicat când părintele Stăniloae împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani. De la început se arată că, în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi șterse (*simul justus et peccator*), sau fără a se produce vreo schimbare în ființa lui (*actus forensis*), din studiile teologilor protestanți din epoca mai recentă și chiar din textele din opera lui Luther, pe care se bazează, se poate constata că „justificarea este înțeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viață nouă în ființa omului”⁴³.

„Îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu și folosirea lui activă de către noi este exprimată și în toate rugăciunile și cântările cultului divin luteran”⁴⁴, exemplificându-se prin câteva citate din care s-ar putea desprinde următoarele:

- posibilitatea și necesitatea pocăinței

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Idem*, „Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe”, Ortodoxia nr.4, 1983, p.495-508

⁴³ *Ibidem*, p.495

⁴⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Doctrina luterană (...)”, *op.cit.*, p.504

- chiar dacă e activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului
- omul justificat nu rămâne încărcat de păcate, Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în „Dogmaticile noastre de școală”, dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârșite, pe care ar fi putut să nu le săvârșască
- necesitatea manifestării credinței prin fapte bune, „un om se cunoaște din fapte” („an Werken wird erkannt ein Mann”)
- folosirea expresiei „acoperă păcatele noastre” nu poate însemna că ar putea rămâne neatinsă, dimpotrivă, se exprimă credința că Hristos le ia și le poartă El Însuși
- viața nouă dobândită de omul justificat, manifestată prin fapte bune, nu poate fi înțeleasă, având ca subiect numai pe Dumnezeu, omul rămânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna să se admită „un dualism ireconciliabil în interiorul omului și în raporturile lui cu alții”⁴⁵, și prin urmare, credinciosul nu l-ar mai cere lui Dumnezeu să-l scape de deznădejde, să-l umple de bucurie, de iubire față de alții, să-l vindece de ceea ce e necuvenit în pornirile lui și să-i întărească puterile⁴⁶.

Cu toate acestea, este criticată tendința de a acorda o importanță uneori exclusivă cuvântului, care provine dintr-un fel de dispreț al trupului, considerându-se cuvântul ca o manifestare directă și exclusivă a spiritului. Se pierde astfel și legătura indisolubilă dintre cuvânt și Taină, prima comunitate creștină s-a constituit, de fapt, prin cuvânt și Taine, așa cum reliefează Sfântul Evanghelist Luca: „(...) ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru le-a zis: Pocățiți-vă, și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Sfântului Duh (F.Ap.2,37,38).

Părintele Stăniloae nu a ignorat nici tendința de apropiere de învățătura ortodoxă manifestată de unii telogi romano-catolici. Într-o conferință⁴⁷ remarca cu satisfacție pasul pozitiv din referatul teolo-

⁴⁵ *Ibidem*, p.505

⁴⁶ *Ibidem*, p.504-506

⁴⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre”, conferință ținută la a doua reuniune ecumenică de la Klingenthal, în 26.V.1979, pe tema „Filioque”, Ortodoxia, nr.3-4, 1979, p.583-592

gului J.M. Garrigues prin care se ajunsese la a se considera acceptabilă pentru Biserica Romano-Catolică, formula lui Bolotov: „Duhul Sfânt purcede de la unicul Tată, întrucât El naște pe unicul Fiu”⁴⁸. Garrigues modifică formularea: „Duhul care *din* Tatăl și *din* Fiul purcede” (*qui ex Patre Filioque procedit*), propunând formularea: „Duhul care purcede *din* Tatăl și *de la* Fiul” (*qui ex Patre et a Filio procedit*). Se afirmă astfel o distincție între Tatăl și Fiul în actul purcederii Sfântului Duh, în timp ce învățătura despre „*Filioque*” duce la confundarea Tatălui și a Fiului în substanța comună, după interpretarea provenită de la Anselm de Canterbury și Toma d’Aquino, conform căreia Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu (*tamquam ex uno principio*). Totodată, folosește pentru relația Fiului numai cu Tatăl cuvântul *originare*, iar pentru relația Duhului cu Tatăl prin Fiul, pe cel de *purcedere*, ca echivalenți ai termenilor grecești *ekporeuetai* și *proeisi*, folosiți de Părinți: „Derivându-și originea de la Unicul Tată care naște pe Unicul Fiu, Duhul purcede de la Tatăl ca origine prin Fiul Său” (*ek monou tou Patros, ton Monoghene ghenontos ekporeuomenon, ek autou kai apo tou Yiou proeisi; ex unico Patre generante Unicum Filium, ortus ex Patre et a Filio procedit*). „Această formulare explicitează pasul pozitiv real pe care părintele Garrigues îl face spre întâlnirea cu învățătura din Răsărit. Dar socotim că ar fi bine să nu se mai folosească pentru relația Duhului cu Fiul, cuvântul «purcede» care poate da naștere la ideea confundării acestei relații cu cea a purcederii Duhului din Tatăl, ci să se folosească pentru relația cu Tatăl cuvântul «purcedere», iar pentru relația cu Fiul, cuvântul «ieșire», însoțit de alți termeni ca «strălucire», «arătare», cum au fost folosiți de unii Părinți din Răsărit”⁴⁹.

Aceeași încercare de valorizare o întâlnim și în legătură cu învățătura despre energiile dumnezeiești necreate. Dacă Sfânta Grigorie Palama a fost una din cele mai neînțelese personalități răsăritene de către istoricii catolici, mai recent, arată părintele Stăniloae, „mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky, în *Essai sur la Theologie mystique de l’Eglise orientale*⁵⁰ și a

⁴⁸ J.M. Garrigues, *These uber das Filioque*, în *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1895, la Pr.Prof. D. Stăniloae, „Purcederea Duhului Sfânt (...)", *op.cit.*, p.583

⁴⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Purcederea Duhului Sfânt (...)", *op.cit.*, p.585,586; a se vedea și o altă contribuție foarte importantă: „Studii catolice recente despre Filioque”, *Studii Teologice*, nr.7-8, 1973, p.471-505

⁵⁰ Vladimir Lossky, în *Essai sur la Theologie mystique de l’Eglise orientale* Paris, Aubier, 1944

studiului lui J. Meyendorff, *A study of Gregory Palama*⁵¹ (este cunoscută și foarte valoroasă contribuție a părintelui Stăniloae însuși), nu numai teologii ortodocși au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar și printre teologii catolici se observă o atitudine mai pozitivă față de această doctrină. Într-un editorial al revistei *Istina*⁵² se afirmă: „Pentru anumiți teologi catolici palamismul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice, atât de căutate”. O astfel de atitudine care găsește simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuți, a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleaux în articolul „Palamisme et scolastique”⁵³, unde se acceptă ca punct de plecare indiscutabil și de autoritate, teza lui Meyendorff sau „Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creștinului implică distincția palamită între esența și energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidență”⁵⁴.

Tot în legătură cu învățătura romano-catolică, în studiul intitulat: „Apropierea doctrinară a Bisericilor prin deschiderea lor spre lume”, părintele Stăniloae sublinia: „Catolicismul a început să nu mai considere natura umană închisă în granițele strâmte și de nemiscat, ci ca o natură mobilă, capabilă de dezvoltare, de desăvârșire indefinită, de realizare a unor relații interumane tot mai înalte. În legătură cu aceasta a început să vadă și natura cosmică, pe de o parte într-un proces de evoluție, pe de alta înzestrată cu elasticitate și posibilitate indefinită de modelare și combinare. Drept urmare, ideea de Dumnezeu a încetat și ea să mai fie o idee statică. Prin aceasta antropologia catolică se apropie de cea ortodoxă, iar ideea catolică despre Dumnezeu de cea palamită despre energiile divine”⁵⁵.

De asemenea, părintele Stăniloae subliniază faptul că: „un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualității creștine, iar odată cu aceasta, și faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica Răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învățătura biblică despre Sfânta Treime și locul central al acesteia în evlavia creștină”⁵⁶.

⁵¹ J. Meyendorff, *A study of Gregory Palama* London, 1964

⁵² *Istina*, nr.3, 1974

⁵³ *Revue theologique de Louvain*, III, 1973, pp.409-442

⁵⁴ *Filocalia* 7, EIB, 1977, p.216, 217

⁵⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia*, nr.4, 1967, p.536

⁵⁶ *Idem*, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Ed. Deisis, 1993, vol.I, p.35

Conciliul II Vatican, eveniment istoric pentru Biserica Romano-Catolică și cu implicații majore în viața creștină, l-a preocupat mult pe părintele Stăniloae, chiar dacă nu a putut participa, și nici măcar semna studiile respective cu numele său, ci folosind pseudonimul Pr. Barbu Gr. Ionescu⁵⁷.

Poate este superfluu să amintim satisfacția cu care părintele a scris despre: „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”⁵⁸. În studiul citat afirmă de la început: „despărțirea Vechilor Biserici Orientale de Biserica Universală, în secolul al V-lea, a avut cauza într-o neînțelegere terminologică referitoare la doctrina despre Persoana lui Iisus Hristos și în tensiunile de ordin național, politic și social dintre Imperiul Bizantin și populațiile de la răsăritul lui. Pe de o parte, acest eveniment dureros trebuie regretat pentru toate urmările nefericite pe care le-a avut pentru creștinismul răsăritean în ansamblul lui. Dar, pe de altă parte, trebuie să semnalăm cu mulțumire că despărțirea nu s-a adâncit mai departe, ci a rămas până azi o despărțire de suprafață, o neînțelegere pe chestiuni de termeni nu o despărțire în credință”⁵⁹. Biserica Ortodoxă Română, scrie în continuare părintele Stăniloae, a recunoscut ortodoxia armenilor. Sinodul de la București califica, la 15 mai 1891, acuzațiile de monofizitism aduse armenilor de Eutimie Zigabenu în secolul al XII-lea ca invenții izvorâte din ură⁶⁰. Sunt amintiți și teologii români: Dimitrie Dan, Ioan Rămureanu, Nicolae Chițescu și Liviu Stan, care, din diverse perspective, au apărut ortodoxia Bisericilor Vechi Orientale, în pofida unor diferențe, care ar fi, de fapt, aproape neglijabile⁶¹. Mai mult, Biserica noastră a avut relații prietenești cu Biserica Armeană, mulți armeni viețuind de secole la noi.

Este evocată apoi consfătuirea de la Aarhus (Danemarca, august 1964) unde într-o formă „mai argumentată și într-un consens mai larg” s-a manifestat convingerea că principala divergență dog-

⁵⁷ *Idem*, „Conciliul II Vatican- Dezbaterile și hotărârile primei sesiuni”, Ortodoxia, nr.1, 1964, p.

⁵⁸ *Idem*, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale” În Ortodoxia, nr.1, 1965, p.5-27

⁵⁹ *Ibidem*, p.5

⁶⁰ Monitorul Oficial, nr.11/1891, p.2939, la Pr.Prof. D.Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, Ortodoxia, nr.1, 1965, p.5,6

⁶¹ *Ibidem*, p.6

matică, cea hristologică, rezidă de fapt într-o chestiune de terminologie. John Mayendorff sublinia în referatul său: „Noi toți credem că o unire [între ortodocși și pre-calcedonieni] este posibilă, întrucât suntem de acord că atât în trecutul îndepărtat, cât și în cel apropiat deosebirea între noi a constat mai mult în terminologie decât în teologia însăși”⁶². Opinia a fost împărtășită și de I.Karmiris și I. Romanides. Din păcate la aceeași consfătuire s-a exprimat din partea unor teologi pre-calcedonieni opinia că Biserica Ortodoxă ar fi nestoriană!

Speranțele exprimate de părintele Stăniloae cu privire la posibilitatea apropierii doctrinare, fapt ce ar face posibilă comuniunea euharistică (deoarece nu există probleme privind *koinonia* între membrii celor două Biserici), au fost îndreptățite, deoarece dialogul a continuat fructuos. De exemplu Comisia mixtă de dialog teologic între Bisericele Ortodoxe și cele Orientale (reunită la Mănăstirea Anba Bishoi, Egipt, iunie 1989 și apoi la Centrul ortodox de la Chambesy, Elveția, în septembrie 1990) a adoptat o declarație comună referitoare la hristologia ortodoxă⁶³. Comisia mixtă s-a întâlnit din nou la Chambesy, noiembrie 1993, pentru a recomanda o procedură de restaurare a comuniunii depline între Bisericele respective⁶⁴.

L-au preocupat mult pe părintele Stăniloae și relațiile Bisericii Ortodoxe cu anglicanii⁶⁵. Tratatările dintre delegația Bisericii Ortodoxe Române și delegația Bisericii Anglicane din 1935 au avut loc în vederea recunoașterii și din partea Bisericii noastre a hirotoniilor anglicane. Această recunoaștere se obținuse din partea Patriarhiei de Constantinopol încă din 1922, iar după un an și din partea Patri-

⁶² *Ibidem*, p. 7, citat din: *Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. Minutes and Papers of the Consultation held at the University of Aarhus, Denmark (11-15 august, 1964)*, Part. II, p.12

⁶³ Pr.Prof.univ.Dr. Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga” Sibiu 1997, p.149; reed., Sibiu, 2009

⁶⁴ *Ibidem*, p.149-150; pentru alte considerații a se vedea: Î.P.S.Dr.Antonie Pămădeală, „După 15 secole de separare, Biserica Ortodoxă și Bisericele Vechi Orientale se unesc”, interviu realizat de Aurel Nae, public. În *Vestitorul Ortodoxiei*, V(1994), nr.122; Pr.Lect. Ștefan Buchiu, „Vizita oficială în Armenia a P.F.Patriarh Teoctist”, în *Vestitorul Ortodoxiei*, VIII(1997), nr.171; Pr.Prof.Dr.Nicolae D.Necula, „Este posibilă coliturghisirea între Biserica Ortodoxă și Bisericele Vechi Orientale?”, în *Vestitorul Ortodoxiei* X(1998), nr.197 ; *Idem*, „Biserica Ortodoxă și Bisericele Vechi Orientale. A doua întâlnire a subcomitetelor liturgic și pastoral din cadrul Comisiei mixte pentru dialog teologic, Damasc”, 2-6 februarie 1998, în: *Vestitorul Ortodoxiei*, nr.cit.

⁶⁵ ex.: „Tratatările dintre Biserica Ortodoxă Română și Anglicană privite sub raport dogmatic”, *Ortodoxia*, nr. 2, 1958, p.236-251

arhiei Ierusalimului și Bisericii Ortodoxe din Cipru. Biserica noastră a arătat de la început o anumită prudență, cerând, în anul 1925, „ca Biserica anglicană să-și precizeze ea însăși doctrina despre Sfintele Taine și în special despre cea a hirotoniei: o consideră ea Taină sau nu?”⁶⁶ Reticența manifestată, care a ajuns să fie numită „*teza română*”, a fost îndreptățită, nu doar dacă avem în vedere situația actuală din Biserica anglicană, dar trebuia luată în considerare preeminența doctrinei. Nu putea fi recunoscută ca validă o taină, fără a cunoaște învățătura despre ea. Consecvență acestui principiu, delegația română, prezentă la Conferința episcopatului anglican de la Lambeth (unde se dorea oferirea unui răspuns la întrebarea ortodocșilor români, pentru a se obține recunoașterea hirotoniilor din partea tuturor Bisericilor Ortodoxe, și chiar o comuniune sacramentală), a insistat ca anglicanii să dea răspunsuri mai aprofundate privitor la doctrină, poziție însoțită de întreaga delegație ortodoxă, în frunte cu patriarhul Macarie al Alexandriei. Recunoașterea hirotoniilor era una limitată, deoarece nu ar fi însemnat, în nici un caz, *intercomuniunea*, decât în cazul ajungerii la deplina unitate de credință, pentru care - observa părintele Stăniloae- *va fi necesară și o evoluție fericită în sânul Bisericii anglicane, în sensul unificării în acest spirit a tuturor curentelor ce se mai manifestă încă în ea, dintre care unele sunt foarte apropiate de Reformă*. Din păcate această evoluție n-a avut loc, dimpotrivă, în noiembrie 1992 forurile deliberative au aprobat hirotonirea femeilor, fapt ce a dus la stagnarea dialogului, chiar dacă foarte bunele relații anterioare se repercutează pozitiv (de ex. prin burse, este cunoscută bursa „Michael Ramsey”, în memoria unuia dintre cei mai mari susținători ai bunelor relații cu ortodocșii, schimburi de studenți, și altele).

Tratatativele de la București și rezultatele obținute au constituit un pas important spre apropierea celor două Biserici și au descoperit vocația ecumenică a Bisericii noastre reprezentate de teologi cu largă deschidere, dar și cu maximă circumspecție față de tot ce înseamnă tendință de relativizare a doctrinei și implicit a succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42⁶⁷.

⁶⁶ *Ibidem*, p.236

⁶⁷ Pentru detalii a se vedea: Pr. Prof. Alexandru Moraru, „Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română, teză de doctorat”, Ortodoxia, nr. 4, 1985, p.549-634, și nr.1, 1986, p.8-157

b. „Biserica deplină”

Chiar dacă nu poate fi de acord cu mitropolitul Platon, care considera că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici, părintele Stăniloae spune totuși că „s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. În altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă. Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional (...). O anumită Biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc”⁶⁸. De fapt, ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare (...). Căci se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbătice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt”⁶⁹. „Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica ortodoxă, *Biserica deplină*”⁷⁰.

Cu toate că celelalte confesiuni creștine sunt numite „biserici nedepline”⁷¹, unele mai aproape de deplinătate, altele mai îndepărtate, este folosit totuși termenul „biserică”, datorită credinței lor în parte comune, cu Biserica deplină. Mai mult, punând întrebarea dacă în situația de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, părintele răspunde: „În diferite confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor.

⁶⁸ TDO 2, p.267, 268

⁶⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 15, F.R., 3, p.48

⁷⁰ v. și: Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8, 1970 p. 730-742

⁷¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, TDO 2, op.cit.p.267

Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioșilor că prin ele se unesc intim și nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deși teoria teologică a dat lui Hristos un locuitor, și concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorătoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos, și ca prelungire a ei în ființa credincioșilor". Totuși, deși: „credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt (*In 14,2*)". Vina esențială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credința moștenită, ci fiind dominați de patima trufiei, au contribuit la lucrarea demonică de sfâșiere a creștinismului.⁷²

În concluzie am putea spune că se face distincția clară între cei născuți în familii aparținând diferitelor denominațiuni, și ereziarhii și credincioșii de rând care au părăsit Biserica deplină din diferite interese, sau poate din ignoranță, care este însă un mare păcat, și se apreciază că mișcarea ecumenică, în încercarea sa de restabilire a unității Bisericii, „trebuie să tindă spre cea mai intimă prezență a lui Hristos întreg în sânul credincioșilor. Dar gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturisește și îl experiază Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare”⁷³.

B. Koinonia - caracteristică primordială a Bisericii

Într-un amplu și interesant studiu despre *koinonia* intitulat: „Growing together towards a full koinonia”⁷⁴, semnat de Arhiepiscopul

⁷² *Ibidem*, p.269,270

⁷³ *Ibidem*, p.268

⁷⁴ În vol.: *Orthodox visions of ecumenism- statements, messages and reports on the ecumenical movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, Geneva,1994, p.235-247.

scopul Aram Keshishian, se arată de la început că aceasta aparține ființei Bisericii, Biserica fiind *sancta communio*. Termenul *koinonia* provine din limba greacă, *koinos* însemnând „comun”, iar *koinoo* „a pune împreună”. *Koinonia* se referă la acțiunea de a avea ceva în comun, a împărtăși, a participa la o realitate comună, a activa împreună. Echivalentul latin este *communio*.

Avându-și rădăcinile în Vechiul Testament, legământul dintre Dumnezeu și poporul său era expresia angajamentului reciproc (*Ieremia* 24,7), în Noul Testament *koinonia* este fundamentală pentru înțelegerea realității Bisericii, atingând diferite concepte de bază cum ar fi: viața împreună (*F.Ap.* 2,44,47), a fi într-o inimă și într-un cuget (4,32), a avea toate în comun (2,44), ș.a. *Koinonia* se referă la „trupul lui Hristos” (1Cor12), „a fi în” și „a rămâne în” Hristos (In14,20,23; 1In3,19-24). Alte imagini ale Bisericii ca: „poporul lui Dumnezeu”, „templu” al Sfântului Duh și „mireasă” sunt expresii variate ale *koinoniei*. Astfel *koinonia* înseamnă atât participarea poporului lui Dumnezeu la viața Sfintei Treimi, cât și comuniunea din cadrul poporului care constituie *koinonia* ⁷⁵. În continuare sunt evidențiate mai multe trăsături caracteristice ale *koinoniei* pe care le redăm rezumativ :

- *koinonia* nu este doar o realitate hristologică sau pnevmatologică, ci viața de comuniune a Sfintei Treimi este prototipul și sursa ei. De fapt Biserica este icoana *koinoniei* intratrinitare.
- *koinonia* nu este o realizare omenească, este un dar al Sfântului Duh. Este „împărtășirea (koinonia) Sfântului Duh” (2Co13,13). *Koinonia* cu Hristos este *koinonia* în Duhul Sfânt. *Koinonia* este o realitate dăruită în Hristos, o dată pentru totdeauna, o realitate trăită în trupul lui Hristos.
- Botezul este temeiul *koinoniei* și sursa unității sale. Prin Botez, oamenii sunt încorporați *koinoniei* Sfintei Treimi (Rm.6,4-11). Botezul este unire „cu Hristos” (Rm6,8), încorporare „în Hristos” (Gal3,27) și existență „în Hristos” (1Pt5,14). Prin Botez creștinii sunt uniți cu Hristos, unul cu altul și cu Biserica din toate timpurile și locurile. Botezul are o semnificație ecclesiologică deoarece crează și susține *koinonia*.
- *koinonia* este stabilită prin Botez și susținută de Euharistie. Euharistia este suprema manifestare a *koinoniei*. Prin Euharistie, Biserica devine *koinonia*.

⁷⁵ *Ibidem*, p.236.

- drept concept, *koinonia* ține împreună dimensiunea verticală, sursa dumnezeiască, cu cea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu.
- *koinonia* nu este niciodată parțială sau incompletă, ci îmbrățișează plenitudinea Bisericii, în toate aspectele, dimensiunile și manifestările sale. Implică integralitate, plinătate și *sobornicitate*. O biserică locală nu este o parte a *koinoniei*, este manifestarea sa deplină într-un loc anume. În ea este prezentă Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească. Catholicitatea *koinoniei* nu se referă doar la extensiunea sa geografică, ci și la diversitatea bisericilor locale și la participarea lor la unica *koinonia*.
- *koinonia* înseamnă integritate și fidelitate față de o *tradiție ecumenică* ce aparține tuturor într-o diversitate de expresii⁷⁶.
- *koinonia* este o realitate concretă. Biserica este o *koinonia* în fiecare și în toate locurile și timpurile. Se manifestă atât local, cât și universal. Biserica este o *koinonia* conciliară de biserici locale, fără un centru geografic sau administrativ.
- chiar dacă este o realitate prezentă aici și acum, *koinonia* are și o dimensiune eshatologică, doar în *eshaton* se va realiza plenar (1Co9,23; 1In 3,2). Prin urmare, *koinonia* este o realitate care se dezvoltă mereu⁷⁷.

Teologia contemporană se referă la *koinonia* atunci când folosește expresia „eclesiologia comuniunii”, aceasta devenind o temă centrală și o abordare aproape ireversibilă pentru orice eclesiologie⁷⁸. A fost un corectiv la Vatican II pentru o înțelegere „piramidală” a Bisericii, și este o perspectivă ecumenică de bază în dialogurile bilaterale. După diferite stadii cum ar fi: „chemarea la unitate” (*call to unity*), „căutând unitatea” (*seeking unity*), „modele ale unității” (*models of unity*), „natura unității” (*nature of unity*), „făcând pași spre uni-

⁷⁶ v.: Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition*, Geneva: WCC Publications, 1991, p.60-73

⁷⁷ A. Keshishian, *op. cit.*, p.236-238

⁷⁸ A se vedea și: Pr.Prof. Ion Bria, „Ecclesiologia comuniunii”, *Studii Teologice*, 9-10,1968, p.669-681; de asemenea, J.-M.R.Tillard, *Eglise d'Eglises - L'eclesiologie de communion*, Ed. Du Cerf, Paris, 1987; *Idem*, *Chair de l'Eglise, Chair du Christ- Aux sources de l'eclesiologie de communion*, Ed.du Cerf, Paris,1992; *Idem*, *L'Eglise locale-eclesiologie de communion et catholicite*, Ed.du Cerf, Paris, 1995, teolog dominican, cu foarte rodnică activitate în Cossiliul Ecumenic al Bisericilor, apropiat, datorită studiului asiduu, înțelegerii ortodoxe a problematicei abordate

tate" (*taking steps towards unity*), la cea de a șaptea Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra s-a declarat: „Unitatea Bisericii la care suntem chemați este o *koinonia*”⁷⁹, afirmație dezvoltată astfel: „*Koinonia* este dată și exprimată în mărturisirea comună a credinței apostolice; într-o viață sacramentală comună inaugurată printr-un Botez și celebrată împreună printr-o comuniune euharistică; în viața comunitară în care credincioșii și slujitorii se recunosc reciproc și sunt împăcați; și într-o misiune comună mărturisind Evanghelia harului lui Dumnezeu pentru tot poporul și slujind întreaga creație”⁸⁰.

În continuarea studiului în discuție autorul tratează despre: *koinonia* credinței, *koinonia* euharistică și *koinonia* conciliară, o biserică locală menținându-și ecclesialitatea și catholicitatea în relație conciliară cu celelalte biserici locale. *Communio ecclesiarum* exprimă natura reală a Bisericii. De fapt Biserica universală nu este o organizație mondială, ci o *koinonia* de biserici locale unite în mod real.

C. Frângerea pâinii - Taina unității eclesiale

Sfânta Euharistie a constituit de la început centrul cultului creștin, prezența reală a Domnului Iisus Hristos, fiind reliefată prin înseși cuvintele de instituire: „Acesta *este* Trupul Meu”, „Acesta *este* Sângele Meu”. La Cina cea de Taină, Mântuitorul a trăit mistic anticipat Jertfa Sa de a doua zi. Apostolii s-au împărtășit atunci prima dată, acesta rămânând modul desărgșitei uniri cu Hristos. Cei doi ucenici au mers spre Emaus împreună cu Iisus Cel înviat, dar, cu toate că le-a vorbit, le-a explicat sensul slujirii mesianice, nu L-au recunoscut decât după ce s-au împărtășit: (...) *luând pâinea a binecuvântat și frângând, le-a dat. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; dar El li S-a făcut nevăzut*” (Lc 24,30-31). Cei doi Îl căutau pe Hristos istoric și dintr-o dată li Se descoperă Cel euharistic.

Caracterul anamnetic, de jertfă și de taină al Euharistiei a fost înțeles de creștini de la început, așa cum reiese din cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți până când El va veni. Astfel, ori-

⁷⁹ *Signs of the Spirit, official report of WCC seventh assembly, Canberra*, ed. M. Kinnamon, Geneva, WCC, and Grand Rapids, USA, Eerdmans, 1991, p.173, la A. Keshishian, op. cit. p.238

⁸⁰ *Ibidem*, p.173

cine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi față de Trupul și de Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului. Pentru aceasta sunt mulți dintre voi neputincioși și bolnavi și mulți au murit. Căci de ne-am fi judecat noi înșine, nu am mai fi judecați” (1Co11,26-31).

Euharistia este sursa și suprema manifestare a *koinoniei*. Baza *koinoniei* noastre în Sfânta Treime este mărturisirea comună a credinței Apostolilor, *koinonia* euharistică avându-și temeiul în *koinonia* credinței. Numai cei botezați, care împărtășesc aceeași credință ca membrii ai aceleiași adunări euharistice, sunt invitați să participe împreună la Masa Domnului. În Biserica primară, *Euharistia nu era considerată drept mijloc de restaurare a unității sfărâmate, ci era semnul unei reale unități în credință*⁸¹.

Din nefericire, există încă obstacole serioase în calea deplinei *koinonia*. Pentru multe Biserici *koinonia euharistică* este expresia supremei unități în credință în timp ce pentru altele este posibilă, totuși, atunci când există deja o comuniune „parțială”, sau un acord teologic. Prin urmare, expresia „ospitalitate euharistică” a apărut în contextul mișcării ecumenice moderne pentru a desemna posibilitatea participării la „Cina Domnului” în condițiile divizării existente între creștini. Mulți cred că aceasta este posibilă fie în sine, fie ca măsură intermediară care să conducă la unitate desăvârșită⁸². Există, de asemenea, biserici care încurajează „comuniunea euharistică provizorie” (*interim eucharistic communion*), „comuniune progresivă” (*progressive communion*), sau „ospitalitate euharistică” (*eucharistic hospitality*), ca mijloace de a-i pregăti pe credincioși pentru comuniunea euharistică deplină⁸³.

Dar noțiunile de „intercomuniune” și de „ospitalitate euharistică” au fost necunoscute Bisericii vechi, care nu le-ar fi putut găsi vreun înțeles. Abordând problema „ospitalității euharistice”, Mitropolitul Paulos Mar Gregorios arăta că pentru un ortodox apar două întrebări: Cine este această gazdă atât de ospitalieră? Ce și cui oferă această gazdă?⁸⁴.

⁸¹ A. Keshishian, *op.cit.* p.238

⁸² Robert G. Stephanopoulos, „Eucharistic Hospitality: Implications for the Ecumenical Movement”, în *Orthodox Visions of Ecumenism*, *op.cit.*, p.263

⁸³ A. Keshishian, *op. cit.*p.239

⁸⁴ Paulos Mar Gregorios, „Eucharistic Hospitality: Not a Question of Hospitality”, în *Orthodox Visions of Ecumenism*, *op. cit.*, p. 231

De fapt, Sfânta Euharistie este jertfa de mulțumire oferită lui Dumnezeu de către Biserică pentru întreaga creația, de aceea nu poate să apară problema *ospitalității*. A oferi comuniune celor care nu sunt în comuniune, ar însemna a percepe Sfânta Euharistie ca un ospăț oferit de Biserică, la care poate invita oaspeți în plus. Dar Biserica se oferă pe sine lui Dumnezeu prin Trupul și Sângele Domnului, de aceea nu poate fi vorba de ospitalitate în administrarea Sfințelor Taine. Mai mult termenul „ospitalitate” devine chiar ofensiv, deoarece bisericile care nu oferă acest gen de ospitalitate pot fi catalogate drept *neospitaliere*. Ortodoxia poate aplica doar principiul *oikonomiei*, care permite autorităților canonice să facă excepții din motive pastorale și misionare. Dar nici „ospitalitatea euharistică”, nici „intercomuniunea” nu au vreo relevanță pentru un ortodox⁸⁵.

În acest context amintim și faptul că Părintele Stăniloae a urmărit și a scris în mod amănunțit despre vizitele reciproce (la Constantinopole și la Roma) întreprinse de papa Paul al VI-lea și de patriarhul Atenagora (iulie, respectiv octombrie 1967). Papa a făcut primul vizita, din cauza opoziției ortodocșilor conservatori. Îngrijorarea începuse deja cu puțin înainte de vizita papei, când patriarhul ecumenic declara: „Noi suntem în unitate cu Biserica Romei și în numele lui Hristos noi căutăm să stabilim intercomuniune”⁸⁶. Nu a fost o expresie protocolară, fiind cunoscut faptul că patriarhul afirmase adesea că după ce se va crea o atmosferă de mare iubire (prin așa-zisa *intercomuniune*, n.n.), teologia va rezolva cu mai multă ușurință problema diferențelor dogmatice, în sensul acesta cristalizându-se o adevărată „doctrină Atenagora”⁸⁷. Pregătindu-și vizita la Roma, patriarhul Atenagora anunța că intenționează, ca în consens cu toate Bisericile Ortodoxe, să convoace un mare sinod, pentru a putea duce la Roma un acord al întregii Ortodoxii în problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică. Totodată a hotărât să-i viziteze pe Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe autocefale în toamna anului 1967. Întâlnirile de la Belgrad, București și Sofia, ca și declarațiile anterioare ale patriarhului Moscovei și mitropolitului Leningradului, l-au determinat pe patriarh să înțeleagă că din moment ce Roma nu a renunțat la vechile sale pretenții, „premisele unui dialog, pe picior

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ în *Irenikon*, nr.3, 1966, p.392, la Pr.Prof.D.Stăniloae, „Coordonatele (...)”, *op.cit.*, p.495

⁸⁷ Pr.Prof.D.Stăniloae, „Coordonatele (...)”, *op.cit.*, p.498

de egalitate, așa cum îl înțelege Biserica Ortodoxă și cum s-a hotărât și la cea de a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos nu sunt încă create și, ca atare, începerea unui astfel de dialog teologic nu este încă cu putință”⁸⁸, și, prin urmare, cu atât mai puțin „intercomuniunea”. Chiar dacă la Roma se făcuseră pregătiri pentru o „misă de comuniune”, „fermitatea întâlnită de patriarhul ecumenic Atenagora la Belgrad, București (*părintele Stăniloae a avut în acest sens un rol foarte important, prin sfaturile oferite patriarhului Justinian, n.n*) și Sofia, a determinat scoaterea în ultima clipă, din această misă a părții referitoare la consacrare și împărtășire”⁸⁹. Patriarhul și-a exprimat dorința de a se realiza comuniunea euharistica, dar a precizat patru puncte neglijate anterior: a) dialogul iubirii trebuie continuat, b) acesta va trebui urmat de un dialog teologic, c) nu se știe cât de lung va fi drumul până la unitate, d) comuniunea se va realiza abia odată cu unitatea în credință⁹⁰. Am putea afirma că se este implicită aici importanța succesiunii din *F.Ap.2,42*.

Tema a fost reluată într-un articol în care tonul este la fel de categoric: „Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai dorește un dialog teologic cu ortodocșii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice și prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocșii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite și distincte din punct de vedere dogmatic”⁹¹, scopul final fiind, de fapt, acceptarea primatului papal.

În concluzie vom spune că în tensiunea actuală, creată de divergențe doctrinare ireconciliabile, împărtășirea din același Potir, care înseamnă cuminecarea sacramentală cu Cuvântul mărturisit, nu poate deveni un mijloc pentru refacerea unității văzute, dar rămâne un mare deziderat, care se va împlini doar după ce se va fi ajuns la unitatea de credință și la legătura frățască. Cu ocazia vizitei papale la București în mai 1999, cei doi Întâistătători, Papa Ioan Paul al II-lea și Patriarhul Teoctist și-au oferit reciproc câte un *potir gol*, ca semn al speranței într-o viitoare împărtășire din același Potir.

⁸⁸ Fragment din expunerea patriarhului Justinian, în ședința Sf.Sinod, 19 octombrie 1967, la Pr.Prof.D.Stăniloae, *op.cit.*, p.489-499

⁸⁹ Pr.Prof.D.Stăniloae, *op.cit.*, p.500

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Idem*, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii”, *Ortodoxia*, nr.3, 1972, p.493

D. Rugăciuni pentru unitate: perspectiva profetică

„Înainte de toate vă îndemn să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri pentru toţi oamenii” (1Tim2,1; cf.F.Ap.1,14).

Rugăciunea are „un mare rol unificator”⁹². În studiul intitulat: „Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii”⁹³, cu un conţinut deosebit de frumos, Părintele Stăniloae afirmă că *sobornicitatea* este: „opusul singurătăţii”⁹⁴, şi de aici deduce marea temă a răspunderii prin care „o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voinţa sa, nici de voinţa celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană”⁹⁵. Responsabilitatea creştinului faţă de semenii, răspunsul la cererea lor este obligatorie datorită răspunsului la revendicarea lui Dumnezeu:

„Cine dintre noi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăieşte pe pământ, va răspunde în faţa judecăţii lui Dumnezeu din viaţa viitoare pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viaţa aceasta, a voit să scape şi de responsabilitatea faţă de Dumnezeu”⁹⁶.

Aproapele nostru este orice om, cu atât mai mult unul care se numeşte creştin. Scandalul provocat de creştini nu se datorează „unităţii în diversitate”, poate nici chiar dezbinărilor în sine, ci urii manifestate atât de des (cf.1In.4,20,21). Legătura dialogică între persoane, sau răspunderea unora faţă de celelalte înaintea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste prin rugăciune şi fapte bune⁹⁷. Şi pentru a rămâne deschişi şi disponibili pentru dialogul cu „ceilalţi”, asemenea părintelui Stăniloae, am putea spune că în rugăciune şi în fapte bune se pot întâlni toţi credincioşii creştini. Ei se pot ruga împreună⁹⁸ în special pentru unitate, se organizează adesea astfel

⁹² *Idem*, TDO 2, p.208

⁹³ *Idem*, „Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii Studii Teologice, nr. 1 – 2, 1970

⁹⁴ *Ibidem*, p.29

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Idem*, „Responsabilitatea creştină”, Ortodoxia, nr.2,1970, p.186

⁹⁷ *Idem*, „Rugăciunile pentru alţii (...)”, *op.cit.*p.30

⁹⁸ Ilustrativă în acest sens este comunitatea monastică de la Bose (Italia), o obşte formată din călugări şi călugăriţe care nu aparţin aceleiaşi confesiuni, dar care împreună Îl caută pe Dumnezeu în rugăciune, în sărăcie, în feciorie şi în ascultare, a se vedea: Enzo Bianchi, *Cuvânt şi rugăciune, introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, cu o prefaţă de Mitropolitul Serafim, Ed.Deisis, Sibiu, 1996

de întâlniri, și, de fapt, scria Lukas Vischer, dimensiunea locală a rugăciunii de mijlocire constituie piatra de temelie a pregătirii noastre pentru solidaritate mutuală⁹⁹. Creștinii pot face împreună fapte bune, există diverse fundații și asociații cu scop caritativ în care sunt angajați și ortodocși și creștini aparținând diverselor confesiuni. Deci se pot uni pe plan local în efortul de a alina suferințele de tot felul. S-ar realiza astfel o oarecare comuniune, un cadru propice pentru cunoaștere și respect reciproc, o experiență ecclesială profetică în mișcare spre unitate deschisă tuturor. Bineînțeles că această colaborare practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică cu dialogul teologic în vederea restaurării unității văzute între biserici pe linie istorică, dogmatică și sacramentală. Mărturia creștină comună, publică crează doar ambianța dialogului teologic. Bisericile Ortodoxe au reacționat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice a ecumenismului.

Concluzii

Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă*, credem că am putea spune că acest concept ar însemna: cunoașterea, înțelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemați toți creștinii - uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, fiind prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu¹⁰⁰ - într-o comuniune (*koinonia*) ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viața lor să se desfășoare „potrivit întregului” - conform plenitudinii (*kata-potrivit, conform; holon-întreg, secundum totum, quia per totum est*). *Catholicitatea*¹⁰¹

⁹⁹ Lukas Vischer, „A Growing Fellowship of Mutual Intercessio”, *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, ed. by Michael Kinnamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, p.513

¹⁰⁰ *Idem*, *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, op.cit., p.32

¹⁰¹ Trebuie să spunem că, din cauza traducerii, noi nu mai mărturisim atunci când rostim *Crezul niceo-constantinopolitan*, *catholicitatea Bisericii* (*katholiken Ekklesian* în originalul grecesc). În Biserica Ortodoxă Rusă, termenul „sobornicească” (*sobornaya*, forma adjectivală a lui *sobornost*) l-a înlocuit pe cel de „catholicească” (*katoliceskaya*), după respingerea Sinodului de la Ferrara/Florența, dar nu acoperă conceptul original (a se vedea: Dr. Ștefan Toma, „Coordonate eclesiologice în gândirea teologică a pr. Dumitru Stăniloae”, în *Revista Teologică*, 88 (2006), nr. 3, p. 171). *Kata* (potrivit, conform) și *holon* (întreg), iar în limba latină *secundum totum, quia per totum est*, exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, fiind și opusă

exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, ci calitativă, fiind opusă oricărei fragmentări. Totodată, părintele Stăniloae precizează că pentru împărtășirea de *catholicitate* trebuie să se mențină comuniunea deplină cu întregul organism eclezial. Prin urmare, se arată într-un document ecumenic, „în loc să dezvolte un concept al adevărului universal înțeles din punct de geografic sau cultural, Tradiția ortodoxă a susținut *catholicitatea* sau adevărul «potrivit întregului» (*according to the whole*), exprimat în fiecare comunitate euharistică locală. Aceasta se datorează lucrării Sfântului Duh, Cel care ne călăuzește mereu spre deplinătatea adevărului. Prin urmare, *catholicitatea* credinței apostolice este experiată și exprimată de fiecare comunitate de credință locală în contextul său specific. (...) Puterea Evangheliei prin credința apostolică cea unică, ne poate face receptivi la nevoile variate în cadrul aceluiași context sau în diferite contexte. Astfel *catholicitatea* credinței apostolice nu este pusă în pericol sau compromisă când Biserica răspunde diferitelor situații. Dimpotrivă, Biserica trăiește și împlinește credința apostolică cu adevărat, atunci când arată compasiune și devotament pentru lumea lui Dumnezeu, în diferite epoci și locuri”¹⁰².

oricărei fragmentări a dogmei. Expresia Sfântului Ignatie (Smyrn.,8,2): „*Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*” arată această unitate a plinătății care nu depinde nicidecum de condiții istorice, spațiale și cantitative. Părintele Stăniloae face legătura dintre *catholicitate* și *sobornicitate*, arătând că deplinătatea (*catholicitatea*) nu este de sine, ci se experiază de către trupul eclezial: „Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din măduarele ei, din actele ei, din părțile ei. Înțelesul acesta al Bisericii precizează înțelesul ei de «corp» al lui Hristos. Biserica Îl are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală și chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în «întregul» corpului. Așa cum în orice celulă a unui corp este corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice măduleț sau parte a ei Biserica întreagă și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul măduleț sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădulețele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viața corpului întreg sau Hristos Însuși prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate”, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 284. A se vedea și foarte clarul excurs terminologic: „*catholic*”, „*ortodox*”, „*ecumenic*”, în: Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 6, unde se afirmă clar că nu putem „în nici un caz” să redăm al treilea atribut al Bisericii prin „*sobornicească*”, și se propune grafia cu *th*, „*catholic*” (și, prin urmare, „*catholicitate*”), pentru a se evita confuzia cu „*romano-catolic*”

¹⁰² *Orthodoxy and Cultures, Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures*, Addis Ababa, Ethiopia, 19-27 January 1996, WCC, Geneva, Switzerland, 1996, edited by Ioan Saucă, *Final Report*, p.181-182.

Sobornicitatea este deschisă tuturor, dar se împărtășesc de aceasta numai cei care renunță la accentuarea excesivă și aproape exclusivă a unor părți din credința Apostolilor, și doresc să trăiască „potrivit întregului”, în Biserica deplină, Biserica Ortodoxă. Fapt posibil de realizat deoarece „o tradiție nu poate dura permanent când e în ea o nedeplinătate, o insuficiență, pentru că generațiile următoare își dau seama de această nedeplinătate și caută să o depășească, sau cel puțin să o întregască printr-o concepție mai cuprinzătoare, printr-un mod de viață lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci”¹⁰³.

Deschiderea aceasta ecumenică nu poate duce nicidecum la relativizarea învățăturii de credință, fiindcă „ecumenismul nu înseamnă a trece peste diferențele doctrinare, o eliminare a lor sau o minimalizare a lor, deoarece legea vitală a Creștinismului în general este păstrarea unității și integrității sale doctrinare”, *sobornicitatea deschisă* nu înseamnă, în nici un caz, o „Dogmatică creștină deschisă”¹⁰⁴.

Concluzia finală este aceea că Biserica Ortodoxă *nu* este una dintre confesiunile creștine, deoarece nu se fundamentează pe vreo mărturisire de credință ulterioară epocii apostolice, ci este *Biserica Una Sancta Catholica*¹⁰⁵. Prin urmare nici teologia ortodoxă nu poate fi o teologie confesională, ci o *teologie ecumenică*, deoarece are ce să transmită oricărei confesiuni, întrucât a păstrat întregul tezaur al credinței apostolice, fiind Biserica deplină. Această deplinătate va fi simțită și de „ceilalți”, și vor fi atrași de ea (*se cunosc cazurile atâtor teologi sau credincioși obișnuiți care au reușit ca prin studiu și aleasă viață duhovnicească să primească darul lui Dumnezeu și să îmbrățișeze credința ortodoxă*), și în măsura în care creștinii ortodocși își vor cunoaște, înțelege, trăi - *experia* și mărturisi această revărsare ecumenică a credinței lor, urmând modelul sfinților, și nu doar declarativ, formal, uneori chiar în mod fariseic. *Sobornicitatea deschisă* are și o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătății unității creștinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui

¹⁰³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă”, *op.cit.* p. 333.

¹⁰⁴ Pr. Prof. univ. dr. Petru Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1989, p.423.

¹⁰⁵ v.: Pr. Prof. Dr. Ion Bria, „Biserica-Una Sancta. De la convergențele teologice ecumenice spre „comunitate conciliară”, *Revista Teologică*, nr. 3, 1997.

Hristos pascal în viața umană sub „forma Bisericii”¹⁰⁶ depline, întru El nemaifiind „nici iudeu, nici elin, nici rob, nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toți devenind una” (Gal 3,28).

¹⁰⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO 1*, p.61, *TDO 2*, p.206; a se vedea și capitolul „Forma Bisericii” , Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, 2002, p.177-245.

Reflecții asupra dialogului teologic oficial dintre Biserica ortodoxă și Biserica romano-catolică după reuniunea de la Chieti (2016)

PATRICIU VLAICU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

De la schismă la dialog. Reflecții istorice

Percepută ca o adevărată rană, sciziunea dintre creștinii din Apus și cei din Răsărit nu are consecințe grave doar la nivel instituțional, ci a lăsat urme adânci și în conștiința celor care se consideră a fi ucenici ai lui Hristos.¹ În afara motivelor doctrinare sau teologice, această dezbinare evidențiază și incoerența majoră dintre ceea ce ne-a încredințat Hristos și ceea ce am ajuns să trăim. Disensiunile sau neînțelegerile și sciziunile au apărut din primii ani ai creștinismului, iar de-a lungul tuturor epocilor istorice s-au făcut apeluri la unitate pentru a le depăși, uneori cu succes, alteori cu consecințe grave asupra trupului lui Hristos.

Primul mileniu creștin nu reprezintă o epocă lipsită de neînțelegeri, în pofida faptului că acest răstimp este considerat un model de

¹ Pentru a înțelege consecințele schismei dintre Răsăritul și Occidentul creștin, a se vedea: George J Tsoumas, „After Nine Hundred Years: The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 2 (1959), pp. 241-282.

unitate.² Cu toate acestea, prin capacitatea Bisericii de a găsi soluții de depășire a crizelor și dezbinărilor, cei o mie de ani constituie un element de referință.³

Pronunțarea anatemelor în 1054 reprezintă, de fapt, o concretizare a vechilor neînțelegeri care existau între Roma și Constantinopol. În decursul următoarelor patru secole s-a încercat reducerea disensiunilor dintre creștini.⁴ Latinii, pe de o parte, și grecii, pe de altă parte, și-au consolidat, de fapt, pozițiile antagoniste.⁵ Decalajul metodologico-teologic existent între cele două părți era evident⁶. Cu toate că teologii greci au criticat intens metoda rațională de abordare a aspectelor doctrinare, începând cu secolul al XI-lea, aceștia au împrumutat, în mare parte, metoda occidentală⁷, iar în cele din urmă, și-au împrumutat-o. Din nefericire, efortul teologic nu s-a pus în slujba reconcilierii, ci a justificărilor doctrinare și astfel, decalajul a sporit⁸.

² A se vedea: Jean Anderfuhren, *Pour relancer l'oecuménisme: réflexions actuelles sur les schismes d'avant Luther*, Labor et Fides, 1999; M. Viller, „La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438) «(à suivre)»”, în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 17, 2 (1 aprilie 1921), pp. 260-305; 515-532.

³ Pentru a avea o perspectivă asupra dezbinărilor din primul mileniu creștin, a se vedea: Philippe Olympe Gerbet, *Coup d'oeil sur la controverse chrétienne, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, Vanlinthout et Vandenzande, 1832, pp. 7-53.

⁴ Pentru a percepe importanța gestului canonic din 1054, a se vedea: J.-M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du christianisme, des origines à nos jours, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Desclee, 1993; J. L. Boojamra, „And Taking Bread: Cerularius and the Azyme Controversy of 1054”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 25, 1 (1980), pp. 103-104. Vezi și: G. J. Tsoumas, „After Nine Hundred Years: The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 5 no. 2 (Wint 1959 – 1960), pp. 203-205, D. J. Geanakoplos, „On the schism of the Greek and Roman churches: a confidential papal directive for the implementation of union (1278)”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 1, 1 (august 1954), pp. 16-24.

⁵ Y.M.-J. Congar, „Unité de Foi, diversité de formulation théologique entre Grecs et Latins in l'appréciation des Docteurs occidentaux”, în: *Revue des Sciences Religieuses*, 54, 1 (1980), pp. 21-31.

⁶ Pentru a înțelege contextul teologic al Conciliului de la Florența vezi: J. Gill, *Le concile de Florence*, coll. *Bibliothèque de théologie. Série 4 : Histoire de la théologie* 6, Desclee, Paris, 1964. A se vedea și Silvestros Syropoulos, *Les mémoires du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, éditeur V. Laurent, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1971.

⁷ A se vedea: M.-H. Blanchet, „La question de l'union des Eglises (13-15e s.). Historiographie et perspectives”, *Revue des Etudes Byzantines* 61 (2003), pp. 5-48.

⁸ M. Viller, „La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins...”, pp. 260-305.

Unul dintre momentele cheie care au urmat Schimei este reprezentat de Conciliul de la Basel-Ferrara-Florența-Roma (1431-1441)⁹, numit adesea în literatura de specialitate simplu sub numele Conciliul de la Florența. Deși delegațiile Bisericilor Ortodoxe au adoptat acordul doctrinar de la Florența, ulterior, semnatarii răsăriteni au condamnat înțelegerea teologică, motivând că a fost încheiată sub presiunea iminenței cuceririi Constantinopolului de către turci.¹⁰

După căderea Imperiului bizantin, Sinodul din 1484, ținut la Constantinopol, a condamnat Conciliul florentin și a rânduit ca latini să convertească la Ortodoxie să fie uniți cu Sfântul Mir¹¹.

Astfel, pătrundem într-o perioadă lipsită de un dialog oficial între cele două părți și această stare s-a perpetuat până în anii '60 ai secolului al XX-lea¹². După gesturile semnificative care au marcat anii '60, prin ridicarea reciprocă a anatamelor¹³, în data de 30 noiembrie 1979, Ioan Paul II (1978-2005) și patriarhul Dimitrios (1972-1990) au anunțat în mod public deschiderea dialogului oficial între Biserica ortodoxă și Biserica romano-catolică¹⁴.

⁹ „Acte du saint et œcuménique concile de Florence pour la réunion des Églises”, traduction par Adolphe d’Avril, Publication du *Bulletin de l’Œuvre des pèlerinages en Terre-Sainte*, t. II, n°18 Benjamin Duprat / And. Guéraud et Cie, 1861.

¹⁰ Silvestros Syropoulos, *Les mémoires du grand ecclésiarque de l’Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, éditeur V. Laurent, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1971.

¹¹ Vezî: G. D. Dragas, „The manner of reception of Roman Catholic converts into the Orthodox Church with special reference to the decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1667 (Moscow)”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 44, 1-4 (1999), pp. 235-242; Γ. Πάλλη - Μ. Ποτλή, Σύνοταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων, τ. Ε΄, Ἀθήνησιν 1855, pp. 143-147.

¹² Pentru a înțelege derularea dialogului dintre ortodocși și romano-catolici după Conciliul de la Florența vezi: C. Rouxpetel, M.-H. Blanchet, F. Gabriel (éd.), „Réduire le schisme ? Ecclésiologies et politiques de l’Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)”, în: *Revue de l’histoire des religions*, Tome 232, 3 (2015), pp. 452-453; Hamilcar Alivisatos, „L’Orthodoxie face à l’Église catholique: Y a-t-il des revendications fondamentales”, în *Concilium*, nr. 16 (1966), pp. 61-66.

¹³ H. Destivelle, „The ecclesiological significance of the annulment of the 1054 anathemas. For a theology of the dialogue of charity”, în: *Cristianesimo nella storia*, 1/2017 (2017), pp. 51-84; Willibald M. Plöchl, „Zur Aufhebung der Bannbulle von 1054 im Blickfeld der kirchlichen Rechtsgeschichte”, în: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 57 (1971), pp. 1-21. A se vedea și: „Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Athénagoras”, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19650107_athenagoras-i-paul-VI_fr.html>, accesat la data de 19 martie 2019.

¹⁴ Joint declaration of Pope John Paul II and the Ecumenical Patriarch Dimitrios I”, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19791130_jp-ii-dimitrios-i_en.html>, 19 mars 2018.

Astfel, prin aceste gesturi canonice, se intră într-o epocă a dialogului oficial. Teologi remarcabili ai celor două Biserici s-au angajat într-o lucrare exhaustivă, sperând să se ajungă la o deplină comuniune¹⁵.

După patruzeci de ani de dialog, se pot observa evoluții pozitive¹⁶, deși unii vorbesc de „slăbirea entuziasmului”¹⁷. Dezvoltarea curentelor conservatoare și anti-ecumenice este adusă frecvent în prim-plan, ocupând o mare parte a spațiului de comunicare publică. Pe de altă parte, în același timp, dialogul teologic progresează și din ce în ce mai mulți teologi, aparținând celor două Biserici, afirmă în deplin acord că o relectură comună a aspectelor divergente este întrutotul posibilă.

Ce învățături putem, oare, trage din acești patruzeci de ani de dialog? Cum putem evalua în mod corect progresele înregistrate? Cum putem, oare, surmonta dificultățile ce mai persistă?

În contribuția mea voi încerca să răspund acestor întrebări, subliniind câteva aspecte pe care le consider folositoare pentru progresul dialogului bilateral.

Într-o primă parte, mă voi strădui să evidențiez în ce fel a marcat și marchează (încă) dinamica ecumenică planul de lucru elaborat în prima sesiune plenară a Comisiei mixte de dialog teologic de la Patmos- Rodos (1980). Voi reliefa, de asemenea, felurite aspecte ale dialogului până la întrunirea de la Chieti, arătând cum acestea au influențat modul de pregătire al etapelor următoare.

În partea secundă voi sublinia importanța documentului de la Chieti. În cea de-a treia parte, voi reliefa câteva perspective deschise de reuniunea Comitetului de coordonare, întrunit în luna septembrie 2017 pe insula Leros.

A se vedea și: Ștefan Alexe, „Începutul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică”, în *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 1, pp. 106-111.

¹⁵ Pentru a înțelege amploarea dialogului teologic ortodox-romano-catolic, a se vedea: „Le Saint-Siège - La Curie Romaine - Conseils Pontificaux - Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens”, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_orthodox-ch_fr.htm>, 19 martie 2018. Pentru textele importante referitoare la dialogul teologic vezi: J.Famerée, *Ecclésiologie et œcuménisme: recueil d'études*, coll. *Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 289, Peeters, Leuven, 2017.

¹⁶ J Famerée, „Le dialogue catholique-orthodoxe. Bilan et perspectives”, în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 95, 3 (2000), pp. 504-521.

¹⁷ G. Limouris, „The understanding of the church emerging in the bilateral dialogues—coherence or divergence”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 36, 1 (1991), pp. 1-20.

De la Patmos-Rodos (1980) la Chieti (2016). Evoluții semnificative pentru viitorul dialogului

După cum știm, faza de pregătire a dialogului teologic oficial a fost anunțată concomitent în Vatican și Fanar în 14 decembrie 1975¹⁸ ca urmare a întâlnirii dintre papa Paul al VI-lea și patriarhul ecumenic Athenagoras I, întâlnire desfășurată la Ierusalim în anul 1964.¹⁹

Cele două delegații au lucrat timp de trei ani, iar în 1978, Comitetul mixt de coordonare a redactat un document, care, după discuții separate și comune, a fost prezentat Comisiei plene în anul 1980²⁰. Acest document²¹ cuprindea liniile directoare ale primei etape de dialog, punând în relief obiectul, metoda, temele generale, precum și lista temelor detaliate.

Din primul capitol al planului din 1980, reiese că obiectivul principal este restabilirea comuniunii depline, comuniune întemeiată pe unitatea de credință, conform tradiției și experienței comune a Bisericii²².

Pentru a atinge acest obiectiv, Comisia a identificat câteva metode care trebuie puse în aplicare:

- Angajarea în dialog, având în vedere aspectele care ne unesc, fără, însă, a evita abordarea chestiunilor care ne despart
- Luarea în considerare a progreselor înregistrate în ultimul timp, atât pe plan teologic, cât și pe plan eclezial.
- Analiza problemelor existente, făcând o distincție între divergențele compatibile cu comuniunea euharistică și cele care nu sunt compatibile cu aceasta, stăruind asupra celor din urmă în vederea ajungerii la un anumit acord.

¹⁸ „Célébration în la Chapelle Sixtine pour la rencontre œcuménique entre l'Église de Rome et l'Église de Constantinople (14 décembre 1975) | Paul VI”, <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/homilies/1975/documents/hf_p-vi_hom_19751214.html>, accesat la data de 22 martie 2019.

¹⁹ „Allocutio ad Exc.mum D. Athénagoras, Patriarcham Oecumenicum Constantinopolitanum, d. 5 m. Ianuarii A. 1964, Paulus PP.VI | Paulus PP. VI”, <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640105_athenagoras.html>, accesat la data de 22 martie 2019.

²⁰ Frans Bouwen, „Patmos et Rhodes 1980. Première reunion de la commission entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, XXXI (1981), nr. 1-2, pp. 170-196.

²¹ J. H. Erickson (ed.), *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue: Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States, 1965-1995*, St Vladimirs Seminary Press, Crestwood, 1996, pp. 47- 52.

²² Hilarion Alfeyev, „Perspectivele relațiilor dintre catolici și ortodocși”, trad. și prezentare Ierom. Dr. Teofan Mada, în: *Revista Teologică*, XVII (2007), nr. 2, pp. 48-66.

- Dialogul bilateral trebuie să țină seama de rezultatele obținute de alte comisii mixte de dialog ecumenic.
- Dialogul dragostei trebuie să însoțească dialogul teologic, pentru ca între Biserici să se dezvolte relații frățești, atât pe plan local, cât și universal.²³

Temele identificate în anul 1980 reprezintă obiectul discuțiilor purtate în prima fază, o primă etapă care cuprinde elementele care au în vedere apropierea Bisericilor. În mod deosebit, trebuie reliefat faptul că documentul de la Patmos-Rodos subliniază necesitatea ca fiecare Biserică să se elibereze, pe cât este posibil, de problemele generate de teologia scolastică²⁴, pentru a pune în lumină teologia actuală și progresele ei.

Comisia și-a început lucrările conform directivelor stabilite. Documentul de la München (1982), intitulat *Taina Bisericii și Euharistia în lumina tainei Sfintei Treimi*²⁵, precum și documentul de la Bari (1987), *Credința, taina și unitatea Bisericii*²⁶, subliniază un aspect însemnat și anume că cele două părți au păstrat tezaurul comun al primului mileniu, care reliefează în mod deosebit teologia

²³ Capitolul al II-lea al documentului de la Patmos-Rhodos.

²⁴ Paragraful 2 din capitolul al III-lea al documentului Patmos-Rhodos.

²⁵ „Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité”, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html>, accesat la data de 22 martie 2019. Documentul a fost publicat în mai multe reviste, dintre care amintim: *Contacts*, LXIV (2012), nr. 240, pp. 455-467; *Irénikon*, LV (1982), nr. 3, pp. 350-362; *Proche-Orient Chrétien*, XXXII (1982), 3-4, pp. 302-311. Textul a fost tradus în limba română de către: Antonie Plămădeală, în *Mitropolia Ardealului*, XXVII (1982), nr. 10-12, pp. 695-702 și de către Pr. Irimie Marga, *În dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand*, Editura Paralela 45, Pitești-Brasov-Cluj Napoca, 2000, pp. 55-63. Pentru o analiză a acestui document, a se vedea: Dimitar Arnaudov, „«Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité» Le document de Munich (1982)”, în *Irénikon*, LXXXV nr. 2-3, (2012), pp. 260-280; Élisabeth Parmentier, „Le document d'accord catholique-orthodoxe de Munich 1982. Trente ans après, une relecture protestante”, în *Contacts*, anul LXIV, nr. 240 (2012), pp. 468-477.

²⁶ „Foi, sacrement et l'unité de l'Église”, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_fr.html>, accesat la data de 22 martie 2019. Textul poate fi regăsit în revistele: *Proche-Orient Chrétien*, XXXVII nr. 1-2, (1987), pp. 90-101; și *Irénikon*, LX nr. 3, (1987), pp. 336-349. A se vedea și: Eastern Orthodox-Roman Catholic Consultation (USA), „A Response to the Joint International Commission for the theological dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church regarding the Bari Document: «Faith, sacraments and the unity of the Church»” în: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 34 (1989), nr. 2, pp. 165-171; André de Halleux, „Foi, baptême et unité. À propos du texte de Bari”, în *Irénikon*, LXI (1988), nr. 2, pp. 155-187.

sacramentală. În documentul de la *München* se arată în mod explicit că: celebrarea euharistică socotită în ansamblu pune în evidență prezența tainei trinitare a Bisericii²⁷. Biserica își găsește modelul, originea și scopul în Taina lui Dumnezeu întreit în Persoane. Mai bine spus, Euharistia, înțeleasă în lumina tainei treimice, constituie temelia desfășurării întregii vieți eclesiale. Elementele instituționale nu trebuie să fie decât oglindirile văzute ale realității mistice”²⁸. Același document ne arată raportul dintre comuniunea Bisericilor locale și Biserica în sine, dar și că episcopul își asumă misiunea de „garant și reprezentant al apostolicității, în cadrul comuniunii Bisericilor, fiind în strânsă legătură cu celelalte Biserici”²⁹.

Documentul de la Bari³⁰ aprofundează relația dintre Sfintele Taine și taina Bisericii și precizează următoarele: „Orice Taină presupune și exprimă credința Bisericii care o celebrează. Ca urmare, prin orice Taină, Biserica ne determină să-i mărturisim și exprimăm credința; Biserica actualizează taina celor săvârșite în cadrul liturgic”³¹. În ceea ce privește modul în care poate fi experimentată unitatea în credință, documentul menționat (Bari) precizează: „De-a lungul secolelor, Biserica cea neîmpărțită nu a primejduit doctrina (ei) cea unitară prin varietatea expresiilor teologice și nici comuniunea sacramentală”³². În documentul anterior menționat (Bari) se accentuează relația dintre Tainele de inițiere creștină și unitatea Bisericii. În același timp, se remarcă valoarea tradiției comune a Bisericii, subliniindu-se că: „practica pastorală nu trebuie niciodată să neglijeze tradiția primară și importanța ei doctrinară”³³.

²⁷ „Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité”... I.6.

²⁸ „Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité” II.1.

²⁹ „Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité” II.4.

³⁰ Frans Bouwen, „Bari 1987. Conclusion de la quatrième session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, XXXVII (1987), nr. 1-2, pp. 102-120; Jean Corbon, „Notes de lecture du document de Bari, 1987”, în *Proche Orient Chrétien*, XXXVIII (1988), nr. 1-2, pp. 99-108; Antonie Plămădeală, „Bari 1987: Un document de dialog. Dialogul dintre Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987”, în *Biserica Ortodoxă Română*, CV (1987), nr. 5-6, pp. 68-74.

³¹ „Foi, sacrement et l'unité de l'Église”, I, 6 accesat la data de 22 martie 2019.

³² „Foi, sacrement et l'unité de l'Église”, I, 6, 26.

³³ „Foi, sacrement et l'unité de l'Église”, II, 51

Documentul *Ussi Valamo* (1988), „*Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii, mai ales importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu*”³⁴ subliniază în mod particular însemnătatea succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu și cât de importantă este cercetarea raportului dintre Sfintele Taine și structura canonică a Bisericii. Textul reliefează locul preoției în iconomia mântuirii precum și modul în care succesiunea apostolică se realizează prin slujirea episcopului, a preotului și respectiv, a diaconului. Textul insistă, de asemenea, și asupra vocației episcopilor care „conduc fructuos viața Bisericii prin lucrarea lor comună, sub cârmuirea celui pe care ei îl recunosc a fi primul dintre ei. Ca urmare, conform canonului 34 al Sfinților Apostoli, prezent în tradiția canonică a Bisericilor noastre: „Episcopii fiecărui neam trebuie să-l cunoască pe cel dintâi dintre ei și să-l considere drept căpetenie și să nu facă nicidecum ceva deosebit fără voința aceluia. Dar fiecare să facă numai acele lucruri care aparțin parohiei lui și ținuturilor de sub ea. Dar nici acela să nu facă ceva fără voința tuturor, căci astfel va fi bună înțelegere și va fi slăvit Dumnezeu prin Domnul, în Duhul Sfânt, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.”³⁵

În timpul acestei reuniuni s-a reținut tema: „Consecințele eclesiologice și canonice ale structurii sacramentale a Bisericii. Sinodalitate și autoritate în Biserică” Această temă a fost reluată în sesiunea plenară ulterioară, programată pentru anul 1990.

Evenimentele din Europa de Est, care au dus la căderea regimurilor comuniste, au avut și consecințe însemnate în derularea dialogurilor teologice bilaterale. Odată cu reapariția uniaticismului, care a devenit o problemă de actualitate, s-a ivit necesitatea de a aborda o problemă nouă, creată de reafirmarea Bisericilor unite în țările din fostul bloc comunist. În cea de a VI-a sesiune plenară, desfășurată la *Freising* (1990) s-a adoptat o primă declarație, în acest sens; apoi a fost redactat un al doilea document în cea de a VII-a reuniu-

³⁴ Textul poate fi găsit în revistele *Irénikon*, LXI nr. 3, (1988), pp. 347-359 și *Proche-Orient Chretien*, XXXVIII nr. 3-4, (1988), pp. 297-307. Pentru o analiză a textului, a se vedea: Frans Bouwen, „Uusi Valamo 1988. Cinquième session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Église Catholique et l'Église Orthodoxe”, în *Proche Orient Chrétien*, XXXVIII (1988), nr. 3-4, pp. 281-296.

³⁵ Ibidem, IV, 53. Traducere în limba română: Răzvan Perșa, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Vol. 1 - Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice. Studiu introductiv, introduceri, note și traducere Răzvan Perșa*, vol. 1, Basilica, București, 2018, p. 116.

ne plenară de la *Balamand-Liban* (1993)³⁶. Cele două texte lămureau modul în care trebuia privit uniaticismul din perspectiva progreselor înregistrate deja în dialog. Documentul de la Balamand afirma în chip foarte explicit că „uniaticismul nu trebuie considerat nici (ca) metodă demnă de urmat și nici model de realizare a unității căutate de Bisericele noastre”³⁷.

Enciclica *Ut unum sint*³⁸ din 25 mai 1995 a readus în atenția lumii creștine, și în mod particular celor interesați de apropierea dintre Biserica ortodoxă și Biserica romano-catolică, temele centrale ale primatului și ale sinodalității³⁹. Invitându-i pe creștini la dialog și la răbdare, episcopul Romei i-a chemat la o formă de exercitare a primatului (fără a renunța într-un fel la elementele esențiale ale misiunii), ce poate fi preluată în dialog și în reconciliere.

După aceste numeroase semne de deschidere au urmat șapte ani de pauză pe fondul dificultăților de comunicare dintre Bisericele ortodoxe și cele greco-catolice din Europa de Est. Reluarea dialogului a avut loc în anul 2000 la *Baltimore*, cu tema „Implicațiile canonice și juridice ale uniaticismului”, însă de această dată nu s-a izbutit alcătuirea unui document final.⁴⁰

Au trecut alți șase ani până când s-a depășit obstacolul reprezentat de problema uniaticismului. În cele din urmă, la reuniunea de

³⁶ „l'Uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion” <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_fr.html>, accesat la data de 23 martie 2019. Textul este publicat în revistele: *Irénikon*, LXXVI nr. 3, (1993), pp. 347-356 și *Proche-Orient Chrétien*, nr. 1-2, XLIII (1993), pp. 82-90.

³⁷ Ibidem, 12. Pentru o analiză a acestui document, a se vedea: Benoît Bourguine, „La réception de la Déclaration de Balamand”, în *Irénikon*, LXXIV (2001), pp. 538-560; Jean Corbon, „Le document de Balamand 1993 et son impact œcuménique”, în *Proche-Orient Chrétien*, XLIII (1993), nr. 1-2, pp. 113-137; Michel Hrynchysyn, „La réception du document de Balamand par l'Église gréco-catholique ukrainienne”, în *mūmū*, Bayard Éditions -Fleurus Mame et les Éditions du Cerf, Paris, 2003, pp. 277-285.

³⁸ *Ut Unum Sint* (25 May 1995), John Paul II”, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>, accesat la data de 23 martie 2018.

³⁹ O abordare canonică a acestei teme anterioară documentului poate fi consultată la: Nicolae V. Dură, „Primatul papal în perspectiva dialogului ortodoxo-romano-catolic. Considerații eclesiologice”, în *Mitropolia Banatului*, XXXVII (1987), nr. 5, pp. 23-30.

⁴⁰ «Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe», Emmitsburg-Baltimore (USA), 9-19 juillet 2000, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20000719_baltimore_fr.html, accesat la data de 23 martie 2018.

la *Belgrad* din 2006 s-a decis reluarea dialogului din anii 90 prin studierea textelor alcătuite de Comitetul de coordonare reunit la *Moscova* în 1990 pe tema sinodalității și a autorității, integrând în aceasta aspectele controversate ale primatului și uniaticismului.

La *Belgrad* s-a constatat că dificultățile dialogului nu se datorează doar neînțelegerilor dintre catolici și ortodocși, ci există greutăți de comunicare chiar între ortodocși. În cadrul lucrărilor celei de a X-a sesiuni plenare desfășurate la *Ravenna* (în octombrie 2007) s-a aprobat documentul intitulat: „Consecințele eclesiologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune, conciliaritate și autoritate în Biserică”⁴¹. De asemenea, s-a reținut tema „Primatul episcopului Romei în comuniunea Bisericilor”, urmând a fi dezbătută în următoarele trei sesiuni.

Neînțelegerile din sânul delegației ortodoxe prezente la *Ravenna* au afectat climatul de lucru al reuniunilor ulterioare.

În sesiunea plenară de la *Viena* (2009) nu s-a putut adopta un document comun.

Întrunirile succesive ale Comitetului de coordonare de la *Rethymno*, *Roma* și *Paris* (desfășurate în anii 2011-2012) au dus la alcătuirea unui document de lucru, care să fie prezentat la reuniunea plenară de la *Amman* - *Iordania*. La *Amman*, s-a remarcat faptul că modul de argumentare teologică a raportului dintre primat și sinodalitate, pornindu-se de la triadologie, ridică probleme semnificative⁴². În cele din urmă, s-a decis abordarea acestei chestiuni dintr-o

⁴¹ Textul documentului este publicat în revistele: *Irénikon*, LXXX (2007), nr. 4, pp. 579-597; *Istina*, LIII (2008), nr. 3, pp. 283-296 și *Proche Orient Chrétien* LVIII (2008), nr. 1-2, pp. 79-94. Pentru o analiză a documentului, a se vedea: Frans Bouwen, „Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe”, în *Istina* LIII (2008), nr. 3, p. 269-282; Joseph Fameree, „«Communion ecclésiale, conciliarité et autorité». Le document de Ravenne”, în *Revue théologique de Louvain*, XL (2009), pp. 236-247. Arhid. Ioan I. Ică jr., delegat al Bisericii Ortodoxe Române în comisia teologică mixtă, analizează evoluția dialogului între *Belgrad* și *Ravenna*. A se vedea: I.I. Ică jr., „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității pe marginea celei de-a X-a sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. *Ravenna*, 8-15 oct. 2007”, în *Studii Teologice*, Nr. 3 (2007), pp. 227-256. Delegația Patriarhatului moscovit s-a retras din această sesiune, fiind în conflict cu Patriarhia de Constantinopol, care a admis participarea delegației Bisericii autonome a Estoniei la acest dialog. Arhid. profesor Ioan. I. Ică Jr. aduce lămuriri asupra acestui incident.

⁴² O abordare a acestei tematici poate fi găsită la Georgică Grigoriță „Întâietate și sinodalitate în dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Studiu canonic”, în *Orthodoxia*, (2015), nr. 1, pp. 104-172.

perspectivă preponderent istorică și canonică. Proiectul discutat la Amman a fost supus ulterior atenției Comitetului director întrunit la Roma în anul 2016, acesta a făcut anumite completări, iar apoi l-a prezentat în sesiunea plenară, desfășurată la Chieti în Italia, în luna septembrie, 2016.

După ce în această sesiune s-a analizat proiectul de lucru elaborat anterior, s-a adoptat un text final.⁴³ Doar reprezentanții Bisericii Giorgiei și-au exprimat unele rezerve față de textul definitivat, fără a se opune însă, adoptării și publicării sale.

Prin semnarea documentului de la Chieti, Comisia de dialog a afirmat ideea de bază a planului elaborat în anul 1980, tinzându-se spre o înțelegere comună a trecutului Bisericii, care, la rândul ei, să contribuie la progresul regăsirii unității de credință și restabilirii comuniunii depline.

Importanța documentului de la Chieti pentru viitorul dialogului

Unul dintre aspectele însemnate ale documentului aprobat la Chieti rezidă din faptul că nu favorizează o apropiere teologică savantă, ci, așa precum indică titlul, susține o înțelegere comună ce să deschidă calea spre unitatea Bisericii. Această metodă poate cauza unele nemulțumiri în rândurile teologilor celor două Biserici, dar ne amintește faptul că obiectivul Comisiei de dialog nu este acela de a alcătui o serie de texte teologice care să contribuie la dezvoltarea și înțelegerea tainei lui Dumnezeu și a Bisericii, ci este acela de a sluji unității, cercetând chestiunile teologice care constituie obstacole în calea deplinei comuniuni.

Al doilea paragraf al documentului de la Chieti ne amintește de un aspect important și anume că în primul mileniu Biserica era constituită dintr-o mulțime de Biserici locale și că, potrivit epistolei II Cor. 13, 13, comuniunea (*koinonia*) Duhului Sfânt era trăită în fiecare Biserică locală, fiind împărtășită, de asemenea, și în relațiile pe care le întrețineau Bisericile ca o unitate în diversitate.⁴⁴ Această diversi-

⁴³ A se vedea: *Synodalité et primauté au premier millénaire :Vers une compréhension commune au service de l'unité de l'église*, Chieti, 21 septembre 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_fr.html, accesat la data de 23 martie 2018.

⁴⁴ *Synodalité et primauté au premier millénaire*, (2).

tate de modele de organizare, precum și de practici, ne poate ajuta să ne îndreptăm spre comuniunea plenară. Pentru acesta, trebuie să facem o distincție clară între aspectele indispensabile realizării comuniunii și cele nedoctrinare, care pot fi asumate în diversitate.

Al treilea paragraf al documentului de la Chieti scoate în relief faptul că sinodalitatea reprezintă o noțiune fundamentală a Bisericii, termenul „Biserică” fiind el însuși legat de cel de „sinod”. În același timp, într-un sens mai larg, noțiunea de „Biserică” se referă la participarea activă a tuturor credincioșilor la viața și misiunea eclezială. Această ultimă precizare este foarte importantă, deoarece subliniază faptul că sinodalitatea nu se referă doar la manifestarea episcopilor ca factori cârmuitori și responsabili ai Bisericii, ci la fiecare credincios care „sinodal”, adică împreună cu ceilalți, pășește pe calea comună a mântuirii⁴⁵. Afirmatie trebuie corelată cu paragraful al zecelea, care relevă tocmai faptul că sinodalitatea este prezentă în cadrul fiecărei Biserici locale prin episcopul eparhiot și că în fiecare Biserică locală există această *koinonia* sinodală prin episcopul care-și asumă rolul unui factor comunitar.

Paragraful al IV-lea amintește că primatul aparține căpeteniei Bisericii, adică lui Iisus Hristos. Orice primat instituțional nu poate fi realizat și trăit decât prin punerea în valoare a primatului lui Iisus Hristos.

Spre deosebire de documentul de la Ravenna, cel alcătuit la Chieti nu vorbește despre o sinodalitate structurată pe trei niveluri. În decursul dezbaterilor s-a accentuat faptul că sinodalitatea nu se trăiește în același mod în Biserica locală, apoi la nivelul organizației regionale, și mai apoi la nivelul celei universale. La fiecare nivel de viață eclezială, ea se exprimă într-o manieră particulară și este foarte important să înțelegem bine aceste manifestări diferite⁴⁶.

Cu referire la *Biserica locală*, paragraful 8 precizează următoarele: „Fiecare Biserică celebrează (ritualul liturgic) în comuniune cu toate celelalte Biserici locale, propovăduind credința cea adevărată

⁴⁵ *Synodalité et primauté au premier millénaire*, (3).

⁴⁶ Mitropolitul Ilarion Alfeyev a criticat această concepție a sinodalității pe diferite niveluri în conferința sa ținută la seminarul Saint Vladimir în 8 noiembrie 2014: <https://mospat.ru/en/2014/11/09/news111091/> accesat la data de 23 martie 2019. O primă viziune a sa asupra sinodalității poate fi găsită la, Hilarion Alfeyev, „La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe”, în *Irénikon* LXXVIII (2005), nr. 1-2, pp. 24-36.

și săvârșind aceeași Euharistie. În virtutea sinodalității, în celebrarea Sfintei Euharistii, Biserica locală se manifestă ca Biserică deplină. În celebrarea liturgică, sinodalitatea Bisericii locale se exprimă și prin pomenirea episcopului eparhiot. Chiriarhul îl pomeneste - la rândul lui - pe primatul său".

Când documentul abordează chestiunea comuniunii ecleziale *regionale* (paragraful 14), se menționează numeroasele forme de organizare ce s-au dezvoltat și amplificat de-a lungul timpului: mitropolitane sau patriarhale. Acestea asigură buna funcționare a Bisericii în împreună-responsabilitate și înțelegere, precum confirmă canonul 34 apostolic.

La nivel *universal*, comuniunea sinodală este evidențiată de reuniunile asumate prin consens ca fiind întruniri sinodale ecumenice. Un sinod este socotit ecumenic, din momentul în care este receptat prin consensul Bisericii.

Funcția de primat nu este lipsită de conținut. Primatul a fost receptat totdeauna ca factor de comuniune și, de asemenea, ca garant al canonicității.

În cadrul manifestării co-responsabilității sinodale la nivel universal, Biserica a cunoscut dreptul de apel. Aceste apeluri legate de scaunele episcopale mai însemnate au fost tratate mereu într-o manieră sinodală.⁴⁷

Sfârșitul paragrafului 19 dezvoltă o concluzie majoră a Comisiei de dialog privitoare la înțelegerea comună a rolului avut de episcopul Romei în decursul primului mileniu creștin. Prin faptul că slujirea sa includea și dreptul de apel, „episcopul Romei exprima comuniunea Bisericii” dar, totodată, acest episcop nu exercita o autoritate canonică asupra Bisericii răsăritene⁴⁸.

Plecând de la această înțelegere comună a raportului stabilit în primul mileniu creștin între sinodalitate și primat, considerăm că multe dintre afirmațiile concluzive ale documentului de la Chiati sunt dătătoare de speranță. Astfel, într-una dintre concluzii, se afirmă că: „Această moștenire comună, care cuprinde principii teologice și practici liturgice provenite din primul mileniu creștin, constituie un punct de referință necesar și totodată, o puternică sursă de inspirație atât pentru catolici, cât și pentru ortodocși, în

⁴⁷ *Synodalité et primauté au premier millénaire ...* (19).

⁴⁸ *Synodalité et primauté au premier millénaire ...* (19).

căutarea vindecării răni despărțirii, acum, la începutul celui de-al treilea mileniu”⁴⁹.

Aprecieri referitoare la perspectivele dialogului

Odată cu adoptarea documentului de la Chieti, era evident că se impunea fie analizarea modului în care s-a manifestat raportul primat- sinodalitate în cel de- al doilea mileniu creștin, fie analiza- rea directă a situației actuale. Ținând seama de faptul că în decursul sesiunii finale de la Chieti nu s-a ajuns la o înțelegere în acest sens și nu s-a ales maniera de lucru, s-a luat decizia ca tema următoare să fie stabilită de Comitetul de coordonare în anul 2017.

Întrunirea acestui Comitet a avut loc pe insula Leros (Grecia) în prima jumătate a lunii septembrie 2017. Cu toate că raportul adoptat nu a fost publicat în mod oficial, s-a decis ca cele stabilite de către Comitet în Leros să nu aibă un regim confidențial, concluziile întrunirii putând fi comunicate celor interesați de acest subiect.⁵⁰

Comitetul mandatat în ședința plenară de la Chieti trebuia să propună și să stabilească tema centrală a următoarelor etape ale dialogului bilateral. După întrunirile separate ale celor două delegații și după câteva reuniuni plenare, s-a reconfirmat obiectivul principal stabilit de la începutul dialogului teologic oficial și anume: deplina comuniune. Delegațiile și-au reafirmat angajamentul în privința atingerii acestui obiectiv central și, de asemenea, și-au exprimat hotărârea de a trata în mod deschis problemele încă nesoluționate. După discuții ample referitoare la progresul realizat și la chestiunile nesoluționate s-a definit tema următoarelor etape de dialog: „Către unitatea de credință. Aspecte teologice și canonice”.

⁴⁹ *Synodalité et primauté au premier millénaire ...* (21).

⁵⁰ Informații asupra acestei reuniuni au fost transmise prin diferite mijloace de comunicare <https://www.ecupatria.org/2017/09/11/catholic-orthodox-bilateral-dialogue-on-the-way-to-its-next-plenary/> accesat la data de 26 martie 2018; <http://trs.cua.edu/news/news/September-2017/msgr-mcpartlan-at-catholic-orthodox-dialogue-meeti.cfm>. Accesat la data de 26 martie 2018; <http://basilica.ro/grecia-comitetul-de-coordonare-a-comisiei-mixte-de-dialog-teologic-ortodox-catolic-s-a-intrunit-in-insula-leros/>. Accesat la data de 26 martie 2018; <https://mospat.ru/fr/2017/09/09/news149906/> Accesat la data de 26 martie 2018. <https://orthodoxie.com/le-comite-de-coordination-de-la-commission-mixte-internationale-pour-le-dialogue-theologique-entre-leglise-orthodoxe-et-leglise-catholique-romaine-a-formule-de-nouveaux-themes-pour-l/> Accesat la data de 26 martie 2018.

S-a alcătuit și un Comitet de redactare compus din patru delegați ortodocși și patru catolici care pregătesc textul ce urma să fie supus analizei celor din Comitetul de coordonare întrunit la sfârșitul anului 2018, pentru a pregăti următoarea reuniune plenară. S-a decis ca acest text să cuprindă două părți principale: o primă parte, care să enunțe rezultate obținute în etapele anterioare, în cadrul dialogului și o parte secundă, care să reliefeze aspectele teologice și canonice legate de refacerea unității în credință dintre catolici și ortodocși cu scopul de a se ajunge la comuniunea euharistică. Documentul trebuie să precizeze și modul în care comisia urmează să analizeze și să abordeze chestiunile încă nesoluționate.

În cadrul discuțiilor s-au reamintit cele prevăzute de planul întocmit în anul 1980: necesitatea identificării „diferențierilor ce sunt compatibile cu comuniunea euharistică și a celor care nu sunt compatibile cu această comuniune și impun o soluție și un acord comun. (conform Planului 11, 3)”. De asemenea, s-a decis începerea elaborării unui document suplimentar, care să urmeze documentului de la Chieti, având următorul titlu: „Primatul și sinodalitatea în cele de-al doilea mileniu și astăzi”. Acest ultim document va cuprinde și aspecte privitoare la uniunism. În acest sens, s-a desemnat un al doilea Comitet de redactare, având scopul de a pregăti un proiect de text ce fie supus atenției Comitetului coordonator și în final, analizei reuniunii plene.

Concluzii

Tot acest parcurs în dialogul teologic bilateral ar trebui să depășească planul instituțional. A dialoga este și o datorie de conștiință eclesială și fiecare membru al comunității ar fi bine să fie conștient de etapele sale. Din acest motiv, este foarte important ca progresul din dezbaterile teologice să fie însoțit de o lucrare pastorală și pedagogică susținută, pentru ca membrii clerului și poporul credincios din cele două Biserici să înțeleagă necesitatea dialogului, onestitatea demersului și, de asemenea, să aprecieze progresele concrete care s-au realizat.

Documentul de la Chieti a arătat că putem să avem o lectură comună asupra manifestării în primul mileniu a unor instituții eclezi-ale fundamentale. Aceeași metodă cred că trebuie să fie aplicată și

pentru celelalte aspecte care necesită clarificări și sunt convins că rezultatele concrete nu vor întârzia să apară. Noi trebuie să facem ce ține de noi. Să fim onești, deschiși, riguroși în abordări, și consecvenți. Celelalte aspecte cu siguranță le va împlini Dumnezeu atunci când va fi momentul potrivit.

Legea strămoșească a românilor, factor promotor al identității, uni- tății și continuității lor de credință, limbă, neam, cultură și civilizație

ION MARIAN CROITORU

*Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște*

I. Cercetarea obiectivă a istoriei neamului român scoate în evidență, printre altele, că Ortodoxia reprezintă o trăsătură specifică în tradiția lui culturală și de civilizație. Acest lucru se datorează faptului că etnogeneza și creștinarea românilor reprezintă două procese concomitente, din moment ce neamul român s-a născut creștin, în mod natural, deodată cu formarea romanității lui. Mulți factori au contribuit la desfășurarea paralelă a acestor două procese, precum răspândirea seminței *Evangeliei* Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos, întrupat la „plinirea vremii”¹, în Scythia Minor, adică în Dobrogea actuală, de către Sfinții Apostoli Andrei și Filip, iar la sud de Dunăre de către ucenicii Sfântului Apostol Pavel; cucerirea treptată de către romani a regiunilor sud-dunărene din vecinătatea Daciei, în secolele II-I anterioare erei creștine; transformarea Daciei într-o provincie romană (106-275), în urma războaielor de cucerire de la începutul secolului al II-lea din era creștină; prezența Imperiului Roman, devenit Imperiul Roman de Răsărit, cunoscut mult

¹ *Galateni* 4: 4.

mai târziu în istorie și cu denumirea de Imperiul Bizantin, pe malul stâng al Dunării și în Dobrogea, astfel că acest Imperiu a reprezentat pentru români o realitate politică, bisericească și militară fundamentală în secolele III-VI și X (după 960)-XII etc.

În felul acesta, romanitatea din spațiul carpato-danubiano-ponctic a putut înfrunta invaziile barbare, revărsate în perioade succesive de-a lungul secolelor III-XIII, astfel că venirea slavilor și așezarea lor în Dacia (secolele VI-VII), în drum spre Peninsula Balcanică, găsește o masă de geto-daci romanizați, caracterizată de păstrarea activă a romanizării tocmai prin trăirea existențială a credinței creștine, exprimată într-o limbă cu un lexic creștin deja format. De altfel, analiza unor mărturii lingvistice descoperite pe teritoriul României actuale arată că termeni creștini latini au fost creați de către poporul român, „ca latinitate orientală, dintr-o vreme când nu începuse să iradiază un vocabular creștin de la Roma, adică dinainte de sfârșitul secolului al II-lea, când creștinismul de acolo a început să-și dea o expresie literară proprie, care s-a întins în tot Occidentul”. Așadar, acești termeni, folosiți de către români „neîntrerupt de la începuturile” răspândirii credinței creștine, dovedesc că Creștinismul „a pătruns în sânul” neamului român „cel puțin odată cu pătrunderea lui în Italia, dar într-un mod mult mai masiv, fiind mai aproape de Asia Mică; dar și că acest creștinism, departe de a afecta latinitatea noului neam, a contribuit ca el să se distingă foarte de timpuriu ca o latinitate deosebită de latinitatea din Occident, formându-se ca un popor latin aparte”. În consecință, termenii respectivi „s-au format într-o vreme când masa latinității orientale se întindea în mod neîntrerupt din Pind până la Carpații nord-estici, înainte să se fi intercalat masa slavă între traco-latinitatea din sudul Dunării și cea din nordul Dunării”².

Drept urmare, creștinismul daco-roman și limba poporului în care se exprima convingerea creștină reprezintă factorii principali care au contribuit la menținerea identității de neam și a continuității românilor pe ambele părți ale Carpaților în fața popoarelor migratoare, favorizând, alături de alte aspecte, asimilarea slavilor la nord

² Pr. Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Col. „Dumitru Stăniloae – Opere complete” IX, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2016, pp. 343, 349 (în continuare: Stăniloae, *Reflecții*). Pentru analiza acestor termeni vezi și idem, „Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini români, în solidaritate cu ai limbii române în general”, în Stăniloae, *Reflecții*, pp. 380-430.

de Dunăre (secolele VIII-IX). Din perioada de încheiere a acestui proces de asimilare datează și primele mențiuni în surse externe despre români, fiind denumiți *vlahi*, *valahi*, *volohi*, *blachii*, βλάχοι, *olahi* etc.³ Aceste cuvinte reprezintă variante ale aceluiași termen (*Walch-Walach*) folosit de către vechii germani pentru a-i numi pe romani, iar mai târziu pe galii romanizați și pe locuitorii Peninsulei Italice, însușit apoi de lumea slavă și bizantină, de la care l-au preluat și ungurii, pentru a-i desemna pe romanicii din spațiul carpato-balcanic. Dacă în sursele străine românii sunt denumiți prin variantele termenului de mai sus, ceea ce explică și denumirile Țărilor Române extracarpătice cu termenii Ungrovlahia⁴ pentru Valahia sau Țara Românească și Moldovlahia⁵ pentru Moldova, se constată că în documente externe, dar și interne, ei s-au numit întotdeauna pe ei înșiși *rumâni* sau *români*, vorbind *rumânește*, cu mult înainte de afirmarea statală. De altfel, prin iconomia lui Dumnezeu, cauze multiple au contribuit ca ei să fie păstrătorii unici, dintre toate neamurile romanice, ai numelui Romei, având permanent conștiința originii lor romane, dar și ai numelui Imperiului Roman de Răsărit sau Bizantin, numit *Romania*

³ Respectivii termeni sunt întâlniți în felul următor: *vlah* apare în limba slavilor de sud, *voloh* în cea a slavilor de răsărit, *blachus*, *valachus* sau *vlachus* în izvoarele latine și italiene, βλάχος în cele bizantine, *oláh* în cele ungare [Ion I. Croitoru, „Etnogeneza poporului român și cele mai vechi formațiuni statale” (în continuare: Croitoru, *Etnogeneza*), în idem, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. I, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012, p. 26, nota 32 (în continuare: Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I)]. De precizat că autorii medievali au folosit și alte denumiri arhaice pentru români, precum *misieni*, *daci*, *geți* și *pannoni*. Dintre acești termeni arhaizanți, prin etnonimele *daci* și *geți* sunt desemnați românii nord-dunăreni începând cu secolul al X-lea, vezi Gheorghe I. Brătianu, *O enigmă și un miracol: poporul român*, Editura Corint, București, 2000, pp. 201, 218-219, notele 50, 106.

⁴ Termen întâlnit în documente slave și grecești, însemnând „Vlahia de lângă Ungaria” sau „Vlahia dinspre Ungaria” spre a se deosebi de alte *Vlahii* din Peninsula Balcanică (Croitoru, *Etnogeneza*, p. 32). Același teritoriu a fost numit în documente latine *Transalpina*, adică „țara de dincolo de munți”, termen dat de cancelaria regală ungară, iar în documente otomane *Eflāk*, forma arabă pentru a desemna pe vlahii din Balcani, precum și pe cei din nordul Dunării (Croitoru, *Etnogeneza*, pp. 32-33).

⁵ Adică „Vlahia de lângă râul Moldova”, termen întâlnit în documente slave și grecești. Otomanii au folosit, avându-l în vedere pe întemeietorul țării, domnitorul Bogdan I (1363-1367), denumirile *Boghdān ili*, cu alte cuvinte, „țara lui Bogdan”, sau *Karā-Boghdān*, altfel spus, *Bogdania Neagră*. În documente latine, termenul întâlnit este *Moldavia* (Croitoru, *Etnogeneza*, p. 34). În legătură cu alți termeni folosiți pentru Moldova vezi Croitoru, *Etnogeneza*, p. 34.

(Ρωμανία)⁶, afișând cu devotament apartenența lor cultural-bisericească și de civilizație la acest Imperiu și Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, coordonate care au fost și sunt determinante pentru acțiunile românilor din toate timpurile⁷.

Acest cadru istorico-politic, cultural-bisericesc și teritorial explică motivul pentru care, începând cu secolul al X-lea, credința creștină ortodoxă a reprezentat forma de rezistență adoptată de către români în fața propagandelor apusene, căci păstrarea atașamentului față de Ortodoxie a favorizat menținerea omogenității lor de cultură și de identitate în Țara Românească, Moldova și Transilvania⁸, remarcându-se „ca singurul popor de limbă și de origine latină, dar de credință ortodoxă”⁹. Prin urmare, această „sinteză de latinătate și Ortodoxie, ea însăși un miracol și o formă de originalitate unică, l-a ajutat pe poporul român să se mențină, prin latinătate, neconfundat cu lumea slavă, și, prin Ortodoxie, neconfundat cu lumea naționalităților catolice din vecinătatea apuseană”¹⁰.

II. Sub înrăurirea învățăturii Bisericii Ortodoxe, românii au etalat diverse fapte de cultură care, dacă avem în vedere, spre exem-

⁶ După cum se cunoaște, locuitorii Imperiului Bizantin sau ai *Romaniei* se numeau *romani* (Ῥωμαῖοι), cu termenul derivat de *romei* (Ῥωμαῖοι, Ῥωμηνοί), prin care sunt desemnați moștenitorii și trăitorii credinței creștine ortodoxe, marcându-se, prin folosirea acestor termeni, trecerea de la Romanitatea păgână la Romanitatea creștină. Pentru mai multe detalii vezi Părintele Ioan Romanidis, *Teologia patristică*, traducere din limba greacă, note, completări bibliografice și postfață de Ion Marian Croitoru, Târgoviște, 2012, pp. 100-101, nota 193. Despre alte semnificații și interpretări ale termenului *Romania* și originea lui vezi Acad. Ion-Aurel POP, „Istoria și semnificația numelor de *român/valah* și *România/Valahia*. Discurs de recepție”, în www.acad.ro/discursuri_receptie/doc2013/d0529-IAPop-DiscursReceptie.doc (accesat la 13.08.2018).

⁷ Croitoru, *Etnogeneza*, pp. 26-27.

⁸ Sau *Terra Ultransilvana*, termeni latini folosiți de către cancelaria ungară și înseamnă „țara de dincolo de pădure”. Acest teritoriu locuit de către români a fost numită și *Ardeal*, termen derivat din ungurească *Erdély*, preluat în documentele Porții otomane sub forma de *Erdel* (Croitoru, *Etnogeneza*, p. 28, nota 40).

⁹ Pr. Al. I. Ciurea, „Umanism și teologie în cultura veche românească”, în *Ortodoxia românească*, coordonator: IPS Mitropolit Nicolae Corneanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992 (în continuare: *Ortodoxia românească*), p. 166; Ion I. CROITORU, „România între Răsărit și Apus. Răspândirea Creștinismului, organizarea ecleziastică și începuturile vieții monahale la români”, în Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I, p. 67.

¹⁰ Stăniloae, *Reflecții*, p. 370; vezi, cu mici modificări, același paragraf în Pr. Dumitru Stăniloae, „Rolul Ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale”, în *Ortodoxia* 30/4 (1978), p. 599.

plu, istoria lor de când a fost folosit tiparul, adică de la începutul secolului al XVI-lea¹¹, reprezintă traducerea și copierea cărților teologice de o mare importanță pentru viața spirituală a românilor; tipărirea unor ediții necesare atât românilor, cât și altor neamuri de aceeași credință din jurul lor; întemeierea de centre de copiere și școli; trimiterea de tineri la studii în mari centre din Apus și Răsărit; prezența diferitelor personalități ale timpului la nord de Dunăre; învățarea și folosirea în scris a limbilor clasice (slavona, greaca și latina), sincron cu inițiative de adoptare în cultură a limbii vii a poporului; ctitorirea de numeroase biserici, schituri și mănăstiri în țară și ajutorarea unor centre de spiritualitate ortodoxă din Orient etc.

Aceste fapte au contribuit la conturarea continuității lor pe meleagurile rânduite de pronia dumnezeiască să le locuiască, prin manifestarea unității de neam, bazată nu doar pe legăturile de sânge, ci mai ales pe așezarea lor creștină, specifică Ortodoxiei. Tocmai această așezare i-a ferit pe români de marea criză spirituală în care s-a zbatut lumea occidentală, mai ales din secolele XVI-XVII, și explică, în același timp, concepția lor teocratică trăită până spre jumătatea secolului al XX-lea¹². Conform acestei concepții, întâlnită în Țările Române extracarpătice¹³, rostul Statului se împletea cu rolul Bisericii după exemplul simbiozei din Bizanț și a relațiilor dintre *imperium* și *sacerdotium*. Biserica reprezenta un factor dinamic în sprijinul Domniei, dar și Domnia era interesată de menținerea credinței creștine ortodoxe, ceea ce a contribuit la sporirea zestrei spirituale moștenite, adică a Ortodoxiei, identificată cu *legea strămoșească* sau *străbună* a românilor, de unde și denumirea Bisericii Ortodoxe, în conștiința lor, de *Biserică strămoșească* sau *străbună*, considerată „mama neamului românesc”. În felul acesta, mitropolitul țării făcea parte din organele instituți-

¹¹ Deși majoritatea istoricilor și a cercetătorilor sunt de părere că acest fapt s-a petrecut la mănăstirea Dealu, lângă Târgoviște, mai sunt și astăzi păreri contrare, cea mai susținută fiind plasarea locului primului centru tipografic al românilor la Mănăstirea Bistrița din Oltenia, vezi Arhim. Veniamin Micle, Petre Cichirdan, *Tiparul bisericesc la români*, Editura Praxis a Arhiepiscopiei Râmnicului, Râmnicu-Vâlcea, 2016.

¹² Adică până la sfârșitul monarhiei, în 1947 [V. V. Muntean, „Statul și Biserica la români (sec. XIV-XX)”, în *Revista Istorică*, s. n., 7/5-6 (1996), p. 438].

¹³ În Transilvania sau Ardeal și unele zone adiacente (Banat, Maramureș), tradiția acestei concepții a fost întreruptă din cauza ocupației ungarilor (secolele X-XII) și a statutului de opresiune social-politică și bisericească pe care românii din aceste locuri l-au avut multe secole de-a rândul.

onale ale Statului (*Sfatul țării, Marele Divan sau Divanul de judecată, Adunarea de stări*), fiind al doilea demnitar al țării, cu un rol politico-social și de îndrumător al vieții culturale și duhovnicești. Domnitorului îi era încredințată „grija din afară a Bisericii” și a supușilor, autoritatea fiindu-i acceptată și justificată ca un dar de la Dumnezeu, transmis prin ungere (miruire, pomăzuire), pe baza mărturisirii de credință inclusă în titulatura sa:... „cel întru Hristos Dumnezeu binecredinciosul și binecinstitorul și de Hristos iubitorul”. După actul de ungere, cel ales se intitula „mare Voievod și Domn, cu mila lui Dumnezeu și darul lui Dumnezeu stăpânind și domnind în toată țara”, luând ca patron spiritual atât în Țara Românească, dar și în Moldova, pe Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, al cărui nume apărea sub particula *Io* (Iῶ), care preceda numele domnitorului. Această particulă, cu dubla semnificație de *nume sacru* și *atribut teocratic*, cuprindea mai multe aspecte și, totodată, asumări: iubirea și atașamentul Sfântului Apostol Ioan față de Mântuitorul Hristos reprezentau pentru domnii români pildă de urmat, „care îi înarma cu o înaltă convingere și dorința de păstrare a purității credinței ortodoxe”; titulatura domnilor români exprima o tradiție politică proprie, ieșită din contopirea spiritului autohton cu zestrea bizantină; autoritatea domnească era subordonată *Legii dumnezeiești*, adică învățăturii ortodoxe și exigențelor decurse din ea și impuse domnitorului „atât prin oficiul său, cât și prin autoritatea duhovnicească a mitropolitului sau prestigiul ascetic al Sfinților”¹⁴.

Datorită acestei așezări duhovnicești, domnii se considerau protectorii Bisericii, ajungând să fie cei mai de seamă ctitori de mănăstiri, schituri și biserici. În același timp, ei au acordat sprijin material sau moral în toate problemele Bisericii și au continuat politica imperială bizantină față de întreaga Biserica Ortodoxă din sud-estul Europei și Orientul Apropiat, realizându-se, prin programele cultural-filantropice și politice ale Domniei în colaborare cu Biserica, sintagma *Byzance après Byzance* (*Bizanț după Bizanț*), pe care Nicolae Ior-

¹⁴ Pentru mai multe detalii vezi Ion I. Croitoru, „Ortodoxia – tradiția culturală și de civilizație a românilor”, în Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I, pp. 124-126 (în continuare: CROITORU, *Ortodoxia*); precum și idem, „Atitudini de urmat ale Sfântului Antim Ivireanul: îndreptător de moravuri, analist al vieții politice și apărător al credinței ortodoxe”; idem, „Rolul tiparului în timpul domnului Moldovei Vasile Lupu” (ambele studii aflate sub tipar).

ga a atribuit-o Țărilor Române în ansamblul lor cultural-bisericesc și socio-politic¹⁵. Pentru a sublinia calitatea domnilor și boierilor români de a face donații, învățatul Udriște Năsturel (1596-1658/1659) scrie în limba slavonă, sub îndemnul și semnătura surorii sale Elina (Elena), soția domnului Țării Românești Matei Basarab (1632-1654), un *Tratat despre dărnicie*, ca *Predoslovie* a cărții *Triod-Penticostar* (Mănăstirea Dealu, lângă Târgoviște, 1649)¹⁶. În acest *Tratat*, considerat „cel dintâi text din literatura românească alcătuit cu atât de concentrate mijloace umaniste”¹⁷, Năsturel pune în valoare, din perspectivă creștină, preceptele unor filosofi și istorici antici cu renume (Homer, Aristofan, Platon, Aristotel etc.), arătând semnificația dărniciiei „spre folosul cel de obște”, „doftorosirea patriei” și „învieirea spiritului” prin „faceri de bine”¹⁸. Același învățat, al cărui palat de la Fierești (Fierăști) sau Herăști¹⁹ era „un fel de Academie liberă umanistă”, arăta, printre altele, în *Precuvântarea* traducerii din limba latină în limba slavonă a lucrării *De Imitatione Christi* (*Urmarea lui Hristos*), atribuită lui Thomas à Kempis (1379/1380-1471)²⁰, înrudirea limbii române cu „limba râmlenească sau latinească”²¹. În continuarea respectivei *Precuvântări*, Udriște formula „cea mai autentică concepție a Ortodoxiei românești despre umanism”, adică un „umanism discret, sobru, substanțial, fără artificii ridicole și inutile”²², precizând că dragostea lui pentru limba latină și cultură se adresa „numai către acea învățătură care este cea dreaptă, nu la

¹⁵ Vezi N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Editions Balland, Paris, 1992; precum și O. Iliescu, „La naissance d’une idée politique: Byzance après Byzance”, în *Revue Roumaine d’Histoire* 25/1-2 (1986), pp. 35-44.

¹⁶ *Bibliografia românească veche, 1508-1830, I (1508-1716)*, ed. de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, Stabilimentul Grafic J. V. Socec, București, 1903, pp. 171-175 (în continuare: BRV, I); Croitoru, *Ortodoxia*, pp. 128-129.

¹⁷ Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 54 (în continuare: Cândea, *Rațiunea dominantă*).

¹⁸ BRV, I, 173; Croitoru, *Ortodoxia*, p. 137.

¹⁹ Vezi Ion Marian Croitoru, „Udriște Năsturel, umanist creștin și apărător al purității Ortodoxiei”, în Arhiepiscopia Târgoviștei, *Udriște Năsturel - credincios promotor al Ortodoxiei și culturii românești - 360 ani de la trecerea la cele veșnice*, Editura Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2019, p. 80.

²⁰ Tipărită în 1647, la Mănăstirea Dealu, lângă Târgoviște, vezi *Bibliografia românească veche, 1508-1830, IV (Adăogiri și Indreptări)*, ed. de Ioan Bianu și Dan Simonescu, Atelierele Grafice Socec & CO., București, 1944, p. 195 (în continuare: BRV, IV).

²¹ BRV, IV, p. 197.

²² Pr. Ioan G. Coman, „Umanismul Ortodoxiei românești”, în *Ortodoxia românească*, p. 137 (în continuare: Coman, *Umanismul*).

arta literară neadevărată, ci la lucrul simplu care pricepe totul ce e bine fără cuvântările zadarnice ale unei științe nefolositoare a vremii noastre de rușine”²³. Aceste cuvinte ale lui Udriște reprezintă, în cheia de interpretare a activității lui în contextul epocii sale, un principiu de viață, care ilustrează că el avea în vedere păstrarea așezării intelectuale și duhovnicești specifice legii lui strămoșești.

III. În perioada în care Europa Apuseană trecea prin criza identității spirituale, secolele XVI-XVIII, criză prelungită până în zilele noastre, o coordonată a culturii românești era că *viața duhovnicească* echivala cu *viața intelectuală*²⁴, atât una, cât și cealaltă bazându-se pe trăirea credinței creștine ortodoxe. De aceea, Umanismul pe care l-au adoptat românii nu se datora vreunei crize spirituale interne, ci unei crize exterioare, la a cărei provocare au contribuit propagandele apusene, romano-catolică și protestantă, pe de o parte, iar pe de altă parte, politicele expansioniste ale Imperiului Otoman și Marilor Puteri „creștine” din jurul teritoriilor în care ei locuiau²⁵.

Astfel, o primă notă caracteristică a Umanismului românesc este cea *civică*²⁶, deoarece era adresat poporului pentru a-i actualiza valorile trecutului: romanitatea și legăturile cu Roma; originea latină a limbii; vechimea instituțiilor; statutul de totală independență din alte perioade istorice și evoluția acestui statut în raport cu dominația otomană; unitatea de neam și de limbă a românilor din toate provinciile lor²⁷. De precizat că pentru secolul al XVII-lea și începutul celui următor nu se sublinia încă naționalismul sau filetismul, deoarece aceste aspecte, devenite mai târziu curente, nu erau separate de identitatea confesională și se afirmau mai presus de ele unitatea de credință și atașamentul față de Ortodoxie. Cât privește legătura strânsă dintre identitatea confesională și ființa etnică, de mult timp confirmată în dreptul românilor, elocvent este și un text de la începutul secolului al XVI-lea, *Cronica moldo-rusă*, în care se

²³ Aurelian Sacerdoțeanu, *Predosloviile cărților românești I* (1508-1647), București, 1938, p. 114, *apud* Coman, *Umanismul*, p. 137.

²⁴ Alexandru Dușu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Editura pentru literatură, București, 1968, p. 121; Virgil Cândea, „Les intellectuels du sud-est européen au XVIIIe siècle (I)”, în *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 8/2 (1970), pp. 187-188.

²⁵ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 127.

²⁶ Cândea, *Rațiunea dominantă*, p. 21.

²⁷ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 127.

arată că românii provin din „romanii vechi”, adică din cei ce au refuzat să se rupă de Ortodoxie și au continuat să trăiască „în credința grecească”, pe când romano-catolicii sunt numiți „romanii noi”, deoarece ei au trecut de la Ortodoxie la legea latină, motiv pentru care lor li se spune și latini²⁸.

De fapt, o altă notă caracteristică a Umanismului adoptat de către români este cea *creștină*, fiindcă, pentru români, adevărata înnobilitate era dată de trăirea învățaturii Bisericii Ortodoxe și a preceptelor morale pe care ea le promova²⁹. În acest Umanism, „derivat din acela al marilor Părinți ai Bisericii”³⁰, viziunea nu cădea cu exclusivitate asupra omului, ci el era proiectat în lumina adevărului revelat al scopului său ultim, desăvârșirea duhovnicească. „Acest fapt a condus la nașterea unui realism orientat spre «problemele imediate ale vieții individuale sau colective», ca o primă notă caracteristică a culturii române medievale, adică un realism care, în sensul său medieval, se traducea «într-o voință activă» de a pune în practică preceptele și valorile învățaturii creștine ortodoxe, cu mult mai importantă și sigură decât faptul de a se avânta spre punerea acestora la cumpăna îndoielilor”³¹.

Prin urmare, Renașterea nu a însemnat pentru români respingerea unui *modus vivendi* sau un avânt spre speculația filosofică³², căci Umanismul românesc, reprezentat „prin clerici și prin fii luminați și credincioși ai Bisericii, nu e un Umanism savant ca în Apus sau ca în Bizanț, ci e unul popular cu rădăcini adânc înfipite în tradițiile și în nevoile sufletești ale poporului”³³. Din contră, prin apelul, spre exemplu, la literatura sapiențială antică, în căutarea de noi autorități și argumente, se urmărea întărirea adevărurilor de credință

²⁸ P.P. Panaitescu (ed.), *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ioan Bogdan*, Editura Academiei, București, 1959, pp. 158-159; vezi și idem, „Contribution à l'histoire de la littérature de chancellerie dans le Sud-Est de l'Europe”, în *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 5/1-2 (1967), pp. 33-37; Croitoru, *Ortodoxia*, p. 127, nota 33.

²⁹ Căndea, *Rățiunea dominantă*, pp. 26-27.

³⁰ Coman, *Umanismul*, pp. 148-149.

³¹ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 128; Virgil Căndea, „Caractères dominants de la culture roumaine médiévale”, în *Bulletin de l'Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen* 6/1-2 (1968), p. 68 (în continuare: Căndea, *Culture roumaine*).

³² Alexandru Dușu, „De la o formă de universalitate la alta. Imaginea reînnoită a trecutului”, în idem, *Cultura română în civilizația europeană*, Editura Minerva, București, 1978, p. 119.

³³ Coman, *Umanismul*, p. 149.

specifice învățaturii creștine ortodoxe și a rezistenței față de zelul „misionar” al Reformei și al Contrareformei, care amenințau, în acel timp, Ortodoxia românilor³⁴. În plus, fără riscul de a se exagera, „cultura românească până în pragul secolului al XIX-lea e rodul Bisericii și al Umanismului ei”³⁵.

IV. Perceperea mesajului evanghelic și exprimarea viețuirii creștine s-au desfășurat nu doar în *limbile cărturarilor*³⁶, cum aveau să fie numite în secolul al XVII-lea limbile slavonă și greacă, la care s-ar putea adăuga și limba latină, ci mai ales în limba poporului de rând, ca și tot ceea ce ține de exprimarea omului (cântecul și poezia, istoria și cugetarea), fapte care explică, pentru încă o dată, identitatea *legii strămoșești* a românilor cu *legea răsăriteană* a Orientului ortodox de altădată³⁷. În duhul acestei legi, câtă vreme cărțile bisericești, cu conținutul lor variat, erau tipărite în limbile cărturarilor, purtând pecetea autorității Domniei și a Bisericii, ca singurele garanții menite să spulbere în epocă orice îndoială în ceea ce privea ortodoxia lor, se căuta, prin circulația lor, întărirea conștiinței unității de credință între români, dar și între ei și cei din alte părți ale lumii creștine ortodoxe. Însă, când aceleași cărți se tipăreau în limba română, se urmărea prin ele și întărirea conștiinței de neam și de limbă între români, dar nu în detrimentul unității de credință dintre toți creștinii ortodocși, indiferent de neam³⁸.

Prin analiza tipăriturilor bisericești privind unitatea de credință, de limbă și de neam a poporului român³⁹, îndreptățită este afirmația pe care poetul Mihai Eminescu o făcea într-un articol din 1882: „cărțile bisericești, tipărite în Ardeal, în Moldova, în Țara Românească,

³⁴ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 128.

³⁵ Coman, *Umanismul*, p. 149.

³⁶ Expresie folosită de către Sfântul Dosoftei, mitropolitul Moldovei, vezi CROITORU, *Ortodoxia*, p. 131, nota 54.

³⁷ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 133, nota 61; vezi și Nicolae Iorga, *Concepția românească a Ortodoxiei*, București, 1940, pp. 8-9, 15-16; † Nicolae, Mitropolitul Banatului, „Înțelesurile «legii străbune»”, în *Ortodoxia românească*, pp. 40-42 (în continuare: Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Înțelesurile*).

³⁸ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 134, nota 65.

³⁹ Vezi Ștefan Pascu, „Cartea și unitatea spirituală a poporului român”, în *Biblioteca și cercetarea*, III, Cluj-Napoca, 1979, pp. 1-19; Prot. Spiridon Cândea, „Limba noastră veche bisericească, factor de unitate națională și religioasă”, în *Mitropolia Ardealului* 2/9-10 (1957), pp. 680-698.

opresc procesul de diversificare și de dialectizare a graiului viu". În continuare, Mihai Eminescu argumentează: „acesta primește, prin cărți, o normă unitară în rostire și în scriere, căci, printr-un instinct fericit, traducătorii și scriitorii originali aleg ca model dialectul cel mai arhaic al românilor, cel vorbit în Țara Românească și-n o parte a Ardealului, căci la cel mai vechi din toate se puteau reduce, ca la un prototip, dialectele ce încercau a se forma pe atunci”⁴⁰. De altfel, la acest proces de diversificare și de dialectizare al limbii române s-ar fi așteptat cineva, dacă se are în vedere împărțirea românilor în diferite țări și regiuni, timp de secole⁴¹. Însă, după același poet și învățat român, „dacă chiar ar fi existat înclinări de dialectizare a limbei noastre, ele au încetat din momentul în care Biserica au creat limba literară, au sfințit-o, au ridicat-o la rangul unei limbi hieratice și de stat. Din acel moment trăsătura de unitate a devenit și a rămas limba și naționalitatea, pe când înainte românul înclina a confunda naționalitatea cu religia”⁴², în sensul că, așa cum s-a precizat și mai sus, identitatea națională și cea confesională erau percepute în cadrul unității de neam și de credință, pe baza atașamentului față de Ortodoxie, atitudine specifică românilor până către sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor. Privind în istorie și analizând această atitudine a românilor, Mihai Eminescu a înțeles, spre exemplu, că Biserica Ortodoxă și domnitorii românilor, în fața propagandei calvine⁴³, care „începuseră a traduce cărți bisericești în românește, pentru a atrage la Reformă și poporul românesc, au combătut Reforma cu armele ei proprii”, adică „au pus a se traduce

⁴⁰ Mihai Eminescu, „De câte ori «românul» era în opoziție...”, în idem, *Opere XIII, Publicistică 1882-1883, 1888-1889*, Editura Academiei, București, 1985, p. 168 [articolul a fost publicat în *Timpul* VII/176 (14 august 1882), vezi *ibidem*, p. 474]; Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget și simțire românească*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 63 (în continuare: Plămădeală, *Dascăli*); *Scriitori români despre limbă și stil*, Editura Albatros, antologie îngrijită de Gh. Bulgăr, București, 1976, p. 137.

⁴¹ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 135, nota 67.

⁴² Mihai Eminescu, „Cu timpul au început a se recunoaște...”, în *Timpul* VI/221 (10 octombrie 1881), vezi idem, *Ortodoxia*, o antologie de Fabian Anton, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 59 (în continuare: Eminescu, *Ortodoxia*).

⁴³ Această propagandă s-a desfășurat mai ales în Transilvania, de-a lungul secolelor XVI-XVII, vezi Ion I. Croitoru, „Propaganda protestantă în Țările Române”, în idem, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. II, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012, pp. 467-526.

cărțile bisericești în limba românească, au introdus limba poporului în Biserică și stat, în locul celor străine hieratice”⁴⁴. Astfel, prin susținerea poporului român în Ortodoxie, „dar într-o Ortodoxie de limbă latină proprie”, Biserica Ortodoxă i-a ferit pe români de „pericolul deznaționalizării dinspre Apus”, precum și de „pericolul pierderii în slavonism”⁴⁵.

De precizat, ca o altă notă specifică culturii românilor și viețuirii lor în spiritul legii strămoșești, lipsa din partea lor a unor erezii și schisme referitoare la credința în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii⁴⁶, deși ei fuseseră vecini cu locul unde s-a desfășurat, de pildă, Bogomilismul⁴⁷, iar mai târziu au fost supuși presiunilor Reformei și ale Contrareformei. Astfel, românii, care nu au avut de suferit din cauza absolutismului clerical, dar nici nu au cunoscut convulsiunile bigotismului⁴⁸, aveau convingeri ferme „care, pentru a fi puse în practică, reclamau un efort cotidian de viață interioară”⁴⁹ și mai puțin timp consacrat speculațiilor teologice⁵⁰. Ilustrative sunt, în acest sens, cuvintele cărturarului Dimitrie Cantemir (1673-1723), domn al Moldovei (1693, 1710-1711) și primul român membru al Academiei de Științe din Berlin (14 iulie 1714)⁵¹, despre trăirea credinței ortodoxe a românilor din Moldova, trăire proprie și românilor din celelalte țări și zone în care ei locuiau: ... „astăzi tot poporul mărturisește legea creștină și se ține de Biserica Răsăriteană. În nici un articol de credință el nu înclină spre alte erezii, nu

⁴⁴ Eminescu, *Ortodoxia*, p. 59. Din acest motiv al introducerii limbii române în *Biserică și stat*, cu referire directă la Mitropolia Moldovei și Sucevei, Mihai Eminescu afirmă că Biserica este „mama neamului românesc” [idem, „Se vorbește că în consiliul...”, în idem, *Opere IX, Publicistică 1870-1877*, Editura Academiei, București, 1980, p. 258 (articolul a fost publicat în *Curierul de Iași* pe luna noiembrie 1876, în mai multe numere, vezi *ibidem*, p. 662)].

⁴⁵ Stăniloae, *Reflecții*, p. 371.

⁴⁶ Bogdan Petriceicu-Hașdeu, *Istoria toleranței religioase în România*, București, ²1868, p. 21 (în continuare: Petriceicu-Hașdeu, *Istoria toleranței religioase*); S. Mehedinți-Soveja, *Creștinismul românesc*, Criterion Publishing-USA, ²2004, pp. 66-71; Croitoru, *Ortodoxia*, p. 137.

⁴⁷ Erezie dezvoltată în Balcani și Asia Mică, de-a lungul secolelor X-XV, vezi „Bogomils”, în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, ³1997, pp. 219-220; Pr. S. RELI, „Bogomilismul și românii”, în *Candela* 57 (1946), pp. 28-44.

⁴⁸ Petriceicu-Hașdeu, *Istoria toleranței religioase*, p. 23.

⁴⁹ Căndea, *Culture roumaine*, p. 70.

⁵⁰ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 138.

⁵¹ Vezi Pr. M. Șesan, „Dimitrie Cantemir academician”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 38/5-6 (1962), pp. 507-510.

lasă la o parte nimic din cele ce această credință îi poruncește și nu face nimic din cele ce ea oprește. În Moldova nu s-a văzut niciodată vreun eretic sau vreo erezie”, care să vină din partea românilor, „și cu atât mai mult nu s-a putut dezvolta, probabil fiindcă acest neam n-a vrut să știe de teologia scolastică și de alte meșteșuguri sofistice ale dialecticilor, ci a crezut că vorbele simple ale *Evangheliei și învățătura Sfinților Părinți sunt de ajuns*, chiar și fără școală, spre mântuirea sufletului”⁵². Acest fapt l-au remarcat și străinii călători prin Țara Românească sau Moldova, care lăsau impresii și reflecții, atrăgătoare pentru cei interesați de fenomenul românesc, cum este cazul istoricului romano-catolic Giorgio Tomasi († după 1621), care declara despre românii din cele două țări extracarpătice, la începutul secolului al XVII-lea, că „socotesc de ocară numele de valah, nevoind să fie numiți cu alt cuvânt decât *Romanischi și mândrindu-se că se trag din romani*”, iar „în religie”, adică față de credința lor creștină ortodoxă, pe care el o caracterizează ca fiind *greacă și schismatică*, ei „s-au purtat cu atâta statornicie, încât nu au îngăduit niciodată să pătrundă în ea vreo erezie și nici nu au lăsat ca alții decât creștinii să fie domnii lor”⁵³.

Un fapt recunoscut este contribuția Bisericii, prin ierarhii și cărturarii ei, la dezvoltarea unitară a limbii române. Potrivită este aprecierea renumitului învățat Virgil Cândea (1927-2007) care, analizând această contribuție, afirma următoarele: „limba cunoașterii, a meditației profunde și a creației literare este expresia chipului lăuntric al unui neam, pe care numai el și-l făurește prin cele mai înalte calități ale sale”⁵⁴. Se poate afirma că aceste calități poartă amprenta „frământăturii” cât privește, în cazul poporului român, realizarea scopului ultim al vieții în lumina *Evangheliei* Mântuitorului lumii Iisus Hristos. Așa se explică gestul mitropolitului Simion Ștefan (1643-1656) de la jumătatea secolului al XVII-lea, care tipărea la Alba Iulia, „capitala Transilvaniei unde românii purtau jugul unei stăpâniri ostile lor și Bisericii pe care o reprezentau, prima traducere integrală a *Noului Testament* (1648) în limba română, fapt

⁵² Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Editura Academiei, București, 1973, p. 339.

⁵³ Giorgio Tomasi, *Descrierea Țării Românești și a Moldovei*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol. III, Editura Științifică, București, 1971, pp. 673-674.

⁵⁴ Virgil Cândea, „Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură”, în *Noul Testament 1648*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 201988 (în continuare: *Noul Testament 1648*, 201988), p. 46.

care reprezenta un moment important în istoria limbii române literare și un exemplu în spiritualitatea orientală a vremii, cu dublu rol: satisfacerea cerinței poporului de a avea *cuvântul lui Dumnezeu* în limba vorbită și întărirea conștiinței etnico-religioase și confesionale a românilor în fața încercărilor de prozelitism calvin⁵⁵.

Acestui moment i se adaugă, în plină jumătate a secolului al XVII-lea, și tipărirea *Bibliei de la București* (1688). Depășindu-se criteriile de canonicitate ale Bisericii Ortodoxe referitoare la cărțile *Sfintei Scripturi* și acceptându-se erudiția umanistă, *Biblia de la 1688*, care a cunoscut două ediții *princeps* sub patronajul domnului Șerban Cantacuzino (1679-1688), apoi sub cel al succesorului său, Sfântul Martir Constantin Brâncoveanu (1688-1714), purtând binecuvântarea mitropolitului țării Teodosie, dar și a patriarhilor de Constantinopol (Dionisie al IV-lea) și Ierusalim (Dositei Notarás, semnatarul *Prefetei* a II-a din această *Biblie*⁵⁶), însumează aportul unor intelectuali laici (spătarul Nicolae Milescu, frații Radu și Șerban Greceanu, stolnicul Constantin Cantacuzino etc.) și conlucrarea ierarhiei (episcopul Mitrofan al Buzăului, ierarhul grec Gherman de Nyssa). Deși era adresată „neamului rumânesc”, adică tuturor românilor, „pentru cea de obște priință”⁵⁷, cu alte cuvinte, pentru folosul obștesc, cu scopul de a le fi întărită conștiința unității de credință, neam și limbă, și i se acordă pentru dezvoltarea limbii române un rol asemănător celui deținut de *Biblia* lui Martin Luther în cultura și limba germană⁵⁸, la apariția *Bibliei de la București* nu pot fi invocate doar motivele confesionale sau catehetice, nici doar cele ce țin de ritualul Bisericii⁵⁹. Toate acestea se îngemănează în interesul cultural al ierarhiei și al intelectualilor din vremea respectivă⁶⁰, motivați fiind de ceea ce reprezenta factorul de coagulare a societății românești, adică recunoașterea de drept a modului de viață conform legii lor strămoșești, la care se adaugă și interesul de afirmare cultural-politică al celor doi domni⁶¹.

⁵⁵ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 138.

⁵⁶ Vezi BRV, I, pp. 286-290.

⁵⁷ BRV, I, p. 281.

⁵⁸ Plămădeală, *Dascăli*, p. 220.

⁵⁹ Pentru evoluția tipăririi cărților de cult în limba română vezi CROITORU, *Ortodoxia*, p. 136. Referitor la producția de texte scripturistice destinate cultului și tipărite până în 1688 vezi CROITORU, *Ortodoxia*, p. 139, nota 94.

⁶⁰ Căndea, *Rățiunea dominantă*, p. 115.

⁶¹ V. Căndea, „Semnificația politică a unui act de cultură feudală”, în *Studii. Revistă de istorie* 16/3 (1963), pp. 651-671; Croitoru, *Ortodoxia*, p. 139.

De altminteri, întărirea ținerii legii strămoșești sau străbune se făcuse în aceeași epocă și prin tipărirea în limba română a *Pravilei de la Govora* (1640/1641)⁶² și a lucrării Șapte Taine ale Bisericii sau *Pravilă pre scurt aleasă* (Iași, 1644), precum și a culegerilor normative adresate deopotrivă clerului, cinului monahal și mirenilor, cum erau *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe* sau *Pravila lui Vasile Lupu* (Iași, 1646) și *Îndreptarea legii* sau *Pravila cea mare* (Târgoviște, 1652)⁶³. Pe de o parte, aceste cărți reprezentau receptarea de către români a dreptului bisericesc și bizantin⁶⁴, iar pe de altă parte, ele erau percepute nu doar ca simple corpuri juridice, ci mai ales ca îndreptare de viață duhovnicească și comportare morală, răspândite nu numai în Țara Românească și Moldova, dar și în Transilvania⁶⁵, deoarece se urmărea, prin aplicarea lor, îmbunătățirea vieții moral-duhovnicești și sociale a „pravoslavnicilor”, adică a creștinilor ortodocși, și conducerea lor „cătră viață ce nesfârșită”⁶⁶.

În duhul aceleiași deprinderi menționate mai sus, introducerea în prima traducere integrală a *Bibliei de la 1688* a tratatului filosofic *Despre rațiunea dominantă* (Περὶ αὐτοκράτωρος λογισμοῦ) sau *Pentru singurul fiitorului gând*⁶⁷, text apocrif al *Vechiului Testament* și socotit *Cartea a IV-a a Macabeilor*, indica împletirea rațiunilor culturale umaniste cu cele creștine, reprezentând modul în care clericii se deschideau culturii laice, „iar laicii recuperau din și prin scrisul teologic valorile umaniste”⁶⁸. Concomitent, mesajul cărții avea și alte semnificații, dintre care merită să fie menționate următoarele: îndemnul românilor, după exemplul Macabeilor împotriva seleucizilor (167-160 î.Hr.), la rezistență față de opresori⁶⁹, pe atunci otomanii, dar cu scopul de a păzi „legea cea de moșie (patria)”⁷⁰, adică întreaga tradiție moștenită și care, în contextul istoric respectiv, se identifica

⁶² Cunoscută și cu denumirea de *Pravila cea mică*.

⁶³ Croitoru, *Ortodoxia*, p. 130.

⁶⁴ I. N. Floca, „Pravila de la Govora din 1640-1641”, în *Biserica Ortodoxă Română* 81/3-4 (1963), p. 298.

⁶⁵ Vezi Fl. Dudaș, „Vechile pravile românești descoperite în Transilvania”, în *Biserica Ortodoxă Română* 96/7-8 (1978), pp. 797-811.

⁶⁶ *Predoslovie* la *Îndreptarea legii*, Târgoviște, 1652, în *BRV*, I, p. 195.

⁶⁷ Cât privește autorul acestui text apocrif vezi Căndea, *Rațiunea dominantă*, pp. 174-175, notele 5, 6.

⁶⁸ Plămădeală, *Dascăli*, p. 156.

⁶⁹ Căndea, *Rațiunea dominantă*, p. 184.

⁷⁰ Μακκαβαίων Δ', 33-34, în *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, □θ'η'α, 1979, p. 1159; Căndea, *Rațiunea dominantă*, p. 207.

cu Tradiția Bisericii Ortodoxe"⁷¹; gândirea umanistă nu se cuvine să fie lipsită de morala creștină, de vreme ce tema centrală a tratatului era că rațiunea bine orientată poate domina pasiunile, arătându-se primatul rațiunii asupra sentimentelor tocmai într-o *Carte a cărților*, în care se proclamă primatul credinței asupra rațiunii; transmiterea a ceea ce se consideră a fi cea mai veche „definiție filosofică a filosofiei”⁷²: „înțelepciunea iaste cunoașterea dumnezeieștilor și omeneștilor lucruri ș-ale acestora pricini”⁷³.

V. „Poporul român nu a căutat să despice, cu mintea sa”, altfel spus, cu rațiunea lui, „misterul dogmelor” Bisericii străbune. Deviza lui era clară: „ori le primești ca atare, ori, încercând să le ajustezi potrivit rațiunii omenești, le anulezi”. Din acest motiv, pentru români „dogmele nu sunt pietre de poticnire, de cădere în erezie sau salt în schismă spirituală”, dar nu a însemnat din partea românilor „nici ocolire a lor”⁷⁴. Așadar, „în loc de a păși prin rațiune în erezie, poporul [român] se salvează prin sentiment în creații artistice”⁷⁵. Deși aceste creații sunt individuale, între ele și poporul român există o strânsă legătură, în sensul că „ceea ce convine sufletului și aspirațiilor poporului este însușit de către acesta” și „devine [proprietate] a poporului întreg, iar ceea ce nu găsește răsunet în sufletul său este respins sau lăsat părăsirii și uitării”⁷⁶. În categoria celor primite și însușite de către români, în lumina legii lor strămoșești, intră colindele, cântecele de stea etc., adică toate creațiile folclorice și literatura populară, care exprimă, de fapt, o înaltă concepție și percepție a vieții creștine, cu principiile ei morale și duhovnicești, bazate pe o credință vie și dreaptă, care reglementează toate aspectele societății românești⁷⁷.

⁷¹ Croitoru, *Ortodoxia*, pp. 142-143.

⁷² Până la Pitagora înțelepți erau numiți cei ce se îndeletniceau cu cunoașterea lucrurilor divine și umane, numindu-se apoi, cu modestie, *filosofi*, vezi Cândea, *Rațiunea dominantă*, pp. 148 și 196, notele 87 și 80.

⁷³ Μακροβίων Δ', 16, în *op. cit.*, p. 1158; Croitoru, *Ortodoxia*, pp. 142-143.

⁷⁴ Theodor Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios. Studiu pe marginea producțiilor folclorice*, Editura Librăriei Teologice, București, 1939, pp. 19-20 (în continuare: Fecioru, *Poporul român*).

⁷⁵ Fecioru, *Poporul român*, p. 20.

⁷⁶ Fecioru, *Poporul român*, pp. 21-22.

⁷⁷ Vezi Pr. Dom. N. Ionescu, *Dogma ortodoxă în cugetarea și viața poporului nostru*, București, 1931; Olimpiu Constantinescu, *Sentimentul religios în literatura poporană*,

De altfel, „românul nu a alunecat în erezii și schisme”, constatare pe care mulți au formulat-o de-a lungul vremii, tocmai pentru că „el nu raționează credința sa, ci o asimilează și o trăiește”⁷⁸. Cât privește „tendința schismatică” sau „ispita schismatică religioasă” care a dus și duce la „toate înjghebările sectare”, românii se deosebesc atât de apuseni, cât și de ruși, deoarece, „în genere, românul nu prea face saltul în schisma spirituală”. Din contră, în cazul românilor, „ispita schismatică se sublimează în vis liber și în viziuni care nu obligă și se pierde în anonimat; nu se dezvoltă în doctrină și nu ajunge la creația sectară, de noi cuiburi de viață religioasă”. Chiar dacă poporul român nu a putut stopa invazia sectelor asupra lui, se cunoaște că „toate sunt străine” și „nu sunt un produs al pământului. Românul variază spontan motivele dogmatice și canonice, dar nu până la *schismă*. El pune în spontaneitatea sa o visătoare cumpătare și o mare discreție”⁷⁹.

VI. Unicitatea legii strămoșești a românilor și atașamentul lor față de această lege au fost atât de ancorate în ființa neamului românesc încât cei 38 de protopopi, forțați în contextul Transilvaniei de opresiune socio-politică și de propagandă romano-catolică pentru a semna actul de unire cu Roma, în 1698, au pus condiție ca „toată legea noastră”, adică a românilor ortodocși, „slujba Bisericii, liturghia și posturile și cărindarul nostru”, cu alte cuvinte, toată legea lor străbună împreună cu toate elementele ei constitutive, „să stea pre loc”⁸⁰, ceea ce înseamnă că ei au golit acel act de conținut practic, din moment ce ei nu au dorit să-și părăsească „legea”, prin care înțelegeau „totalitatea tradițiilor lor din punct de vedere dogmatic, liturgic și cutumiar, precum și formele moștenite ale vieții sociale cotidiane”⁸¹, ci au

partea I, Chișinău, 1928.

⁷⁸ Fecioru, *Poporul român*, pp. 259-260.

⁷⁹ Lucian Blaga, *Trilogia culturii. II. Spațiul mioritic*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 112-113 (în continuare: Blaga, *Spațiul mioritic*).

⁸⁰ Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Înțelesurile*, p. 40. Prin faptul că „slujbele Bisericii” erau menționate separat de *Dumnezeiasca Liturghie*, ei aveau în vedere diferențele liturgice, adică folosirea azimelor și, probabil, momentul epiclezei sau al invocării Sfântului Duh peste Cinstitele Daruri și al prefacerii lor în Dumnezeiescul Trup și Dumnezeiescul Sânge ale Mântuitorului lumii Iisus Hristos (Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Înțelesurile*, p. 41).

⁸¹ Ernest Christoph Suttner, *Teologie și biserică la români: de la încreștinare până în secolul al XX-lea*, traducere din limba germană de Adriana Cînța, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2011, p. 187.

dorit să o păstreze în solidaritate cu toți românii. În felul acesta, ritul greco-catolic sau unit purta pecetea credinței creștine ortodoxe, iar reprezentanții lui s-au opus latinizării cultului nou format⁸², astfel că întregirea administrativ-bisericească de la 1948 (21 octombrie), când majoritatea credincioșilor uniți au revenit la Biserica mamă, adică la Biserica Ortodoxă, n-a întâmpinat dificultăți majore, refeedându-se, de fapt, unitatea legii strămoșești a românilor⁸³.

Se cuvine să reamintesc că Uniația a fost impusă în Transilvania și zonele limitrofe, printr-o opresiune socio-politică exercitată asupra românilor⁸⁴, cunoscându-se două faze: a) o primă fază a fost consumată în anul 1697, sub mitropolitul Transilvaniei Teofil (1692-1697), care etapă, deși nefinalizată, a creat un precedent; b) a doua fază s-a desfășurat între anii 1698-1701, sub mitropolitul Atanasie Anghel⁸⁵. Prin urmare, cu ocazia centenarului Marii Uniri din anul 1918, analiza episoadelor Uniației, „ca eveniment *stricto sensu* istoric, nu poate legitima, nici valida, nici anticipa Unirea de la 1918. Dimpotrivă, [Uniația] este un capitol nevralgic și tulburător al cărții unității neamului” românilor⁸⁶.

VII. În vreme ce popoarele sud-dunărene și ungurii și-au pierdut statele, transformate în pašalâcuri, cele trei Țări Române au dobândit și conservat, prin jertfele românilor rămași fideli legii strămoșești, statutul de „independență tributară” și de „autonomie

⁸² Pentru Lucian Blaga (1895-1961), deschis spiritului Reformei, dar și celui al Contrareformei, „capturarea unei părți a românilor a însemnat o simplă schimbare de firmă. Unirea cu Roma nu le-a putut altera nici duhul religios, nici stilul cultural” (BLAGA, *Spațiul mioritic*, p. 188).

⁸³ Stăniloae, *Reflecții*, pp. 328-330; † Emilian, Episcop al Alba Iuliei, „Cuvânt înainte”, în *Noul Testament* 1648, ²1988, p. 26.

⁸⁴ Vezi Pr. Mircea Păcurariu, *Pages de l'histoire de l'Eglise roumaine. Considérations au sujet de l'uniatisme en Transylvanie*, Editions de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, Bucarest, 1991; Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I-II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, ²2002 etc.

⁸⁵ Pentru detalii vezi Vasile Mărculeț, Alexandru Bucur, „Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Roma și ruptura de Biserica Răsăriteană (1697-1701)”, în *Cultura brâncovenească în contextul culturii europene. Simpozion științific 22-24 septembrie 2014, Mănăstirea Sâmbăta de Sus*, coordonator Conf. Dr. Habil Olimpiu Manuel Glodarencu, Editura Muzeului Militar Național „Regele Ferdinand I”, Editura SITECH, Craiova, 2014, pp. 9-45.

⁸⁶ Părintele Episcop Ignatie al Hușilor, „Uniația de la 1700 nu poate să crediteze Unirea de la 1918”, în <https://episcopiahusilor.ro/uniatia-de-la-1700-nu-poate-sa-crediteze-unirea-de-la-1918> (accesat la 12.08.2018).

statală” față de Imperiul Otoman, altfel spus, un „statut de independență efectivă”⁸⁷. Ele au rămas „subiecte de drept internațional”⁸⁸, într-o epocă în care expansiunea otomană era în apogeul ei, acest fapt oferindu-le și posibilitatea de a contrabalansa tendințele expansioniste ale Ungariei și ale Poloniei, iar mai târziu și pe cele ale Imperiului Habsburgic și ale Rusiei. Aceste prerogative, conform cărora domnii români erau suverani la ei acasă, cu deplină libertate politico-administrativă, militară, legislativă, judecătorească și financiară, păstrându-și calitatea de „principi creștini nu numai în ochii Porții, ci și în cei ai tuturor creștinilor din Răsărit”⁸⁹, erau confirmate, reglementate și garantate prin tratate emise de sultani, numite, de-a lungul timpului, „cărți de legământ” sau „de jurământ” [*ahdnâme*-le (în secolele XV-XVI)], „diplome de investitură” [*berât-i humâyün* (în secolele XVI-XVIII)] și „decrete imperiale” [*hatt-i şerifuri* sau *hatt-i humâyün*-uri (în secolele XVIII-XIX)]⁹⁰.

De precizat că din perspectiva dreptului islamic, lumea era divizată în două zone: *Dâr al-Islam* (*Casa Islamului*), reprezentând ansamblul teritoriilor în care guverna legea musulmană (*şeriat*), și *Dâr al-harb* (*Casa războiului*), înglobând teritoriile în care *şeriat-ul* nu era practicat, adică cele aflate în afara *Dâr al-Islam*-ului, locuite de necredincioșii (*küffar*, *kefere*) socotiți dușmanii Imperiului. În practica juridică otomană, s-a statuat existența și unei a treia zone intermediare între *Dâr al-Islam* și *Dâr al-harb*, numită *Dâr al-'ahd* sau *Dâr al-sulh* (*Casa Păcii*, *Casa pactului*, *Casa legământului* etc.), cuprinzând teritorii care, în virtutea unui *'ahd*, își păstrau independența administrativă și legislativă, instituțiile, legile și obiceiurile proprii, fără a se supune *şeriat*-ului⁹¹.

În ceea ce privește statutul juridic al Țărilor Române (*Eflâk vilâyeti* - Țara Valahiei, *Bogdan vilâyeti* - Țara Moldovei și *Erdel vilâyeti* -

⁸⁷ Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, Editura ALL, București, 1997, p. 183 (în continuare: Panaite, *Islam*).

⁸⁸ Panaite, *Islam*, p. 62.

⁸⁹ Cesare Alzati, *Terra romana trà Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo'500*, Editore Jaca Book, Milano, 1982, p. 145.

⁹⁰ Mihai Maxim, *Țările Române și Înalta Poartă. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în Evul Mediu*, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 52, 57, 96 (în continuare: Maxim, *Înalta Poartă*); Panaite, *Islam*, pp. 197, 332.

⁹¹ Ion I. Croitoru, „Regimul creștin al Principatelor Dunărene și dreptul islamic”, în Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I, p. 93 (în continuare: CROITORU, *Regimul creștin*).

Țara Ardealului) din perspectiva *Dreptului islamic*, ele au făcut parte, pentru momentele de conflict deschis și de început al relațiilor cu otomanii, sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea, din *Dâr al-harb*. Statutul Țărilor Române s-a schimbat în urma încheierii *legământului* ('ahd) cu sultanii, când românii au fost numiți *ahl al-'ahd* sau *mu'âhidîn*, adică „oamenii tratatului” sau „beneficiari ai unui tratat”, intrând în *Dâr al-'ahd*. Realitatea istorică arată că Țările Române au reușit să se mențină, exceptând perioadele de conflict, timp de câteva secole în *Dâr al-'ahd*, ca „state tributare”, nu „vasale”⁹², până la războiul de independență din 1877⁹³.

Prin urmare, Țările Române nu au făcut niciodată parte din *Dâr al-Islam*⁹⁴. Însă, atunci când domnii români își îndemneau compatrioții la lupte împotriva otomanilor, considerate *revolte* în concepția celor din urmă, teritoriul românesc redevenea *Dâr al-harb*, fiind nevoie de un alt *amân* (*iertare*), întărit sau nu printr-un alt 'ahd (*legământ*), pentru a reveni în *Dâr al-'ahd* sau în *Dâr ad-dhimma* (*Casa protecției*), ca „state protejate”, continuând plata tributului și a peșcheșurilor (*peșkeș*, *pișkeș*), prin domni, către sultan și marii săi dregători, în schimbul păstrării vechilor privilegii de autonomie statală⁹⁵.

Astfel, prin eforturile conjugate ale românilor de a-și păstra legea strămoșească, se poate constata că în Țările Române, până la reîntregirea cu unele teritorii aflate direct sub dominația otomană, cultul religios musulman nu s-a practicat în mod public, musulmanii neavând „dreptul de a clădi fie și o singură moscheie”⁹⁶ pe teritoriul lor; românii nu se supuneau *Prescripțiilor* lui 'Umar (Omar)⁹⁷, iar *șariat*-ul nu s-a constituit în ghid de jurisprudență pentru ei, astfel încât înălțarea locașurilor de artă civilă sau bisericească și libertatea

⁹² Pentru diferența dintre termenii „stat tributar” și „stat vasal” vezi Croitoru, *Regimul creștin*, p. 94, nota 54.

⁹³ Croitoru, *Regimul creștin*, p. 94.

⁹⁴ Panaite, *Islam*, pp. 420-421.

⁹⁵ Croitoru, *Regimul creștin*, pp. 94-95.

⁹⁶ Edgar Quinet, *Opere alese*, vol. II, traducere și selecție de Angela Cismaș, Editura Minerva, București, 1983, p. 362.

⁹⁷ Aceste *Prescripții* reprezentau o sistematizare a obligațiilor nemusulmanilor din Imperiul Otoman, cu referire specială la creștini. Sistematizarea respectivă a fost alcătuită la sfârșitul secolului al VIII-lea și în cea mai mare parte a secolului al IX-lea, fiind atribuită lui 'Umar I ibn el-Khattâb (c. 586/590-644), pentru a-i conferi mai multă autoritate și prestigiu (Maxim, *Înalta Poartă*, p. 169; detalii vezi la A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A. Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Plymouth & London, 1970).

religioasă nu le erau îngrădite; *djizya* sau tributul nu era perceput în mod individual, precum supușilor nemusulmani ai Imperiului Otoman, iar garnizoanele otomane, precum și autoritățile civile și cele judecătorești-religioase ale otomanilor n-au rezidat pe teritoriile locuite de către români ca, de exemplu, în cazul ungurilor la Buda⁹⁸, excepție făcând ținutul Dobrogei și unele zone de graniță, pe care Poarta le-a cucerit de-a lungul secolelor⁹⁹.

În consecință, pe baza acestei realități istorice, se afirmă că românii nu erau considerați ca făcând parte din *Millet-i Rum*¹⁰⁰, de vreme ce nu aparțineau *Casei Islamului*, ei rămânând, însă, sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol doar din punct de vedere al *Dreptului bisericesc*¹⁰¹.

VIII. Spațiul geografic pe care îl locuiesc românii s-a imprimat în ființa lor, căci ei se simt legați de el încă „din vremuri imemorabile”, prin strămoșii lor geto-daci. Datorită acestei vechimi, ființa poporului român „s-a structurat ca o ființă de graniță între Orient și Occident. El nu poate deveni unilateral occidental sau unilateral oriental”, iar părăsirea spațiului în care el locuiește înseamnă „nu numai părăsirea unui loc străvechi, ci o pierdere a ființei sale”¹⁰², în sensul îndepărtării și al înstrăinării nu de trăirea credinței creștine ortodoxe, care se poate înfăptui oriunde, ci de legăturile

⁹⁸ Prin cucerirea Budei, capitala Regatului Ungariei, în 1541, otomanii au înființat primul pașalâc în Europa Centrală (1541-1686). Capitala acestui eyalet sau vilaiet (*Eyâlet-i Budin* în limba otomană; *Budai vilajet* în limba maghiară) rămâne Buda, devenită, însă, Budin. În urma distrugerii Regatului ungurilor, Transilvania devine un stat autonom, căpătând față de Imperiul Otoman același statut ca Țările Române extracarpatice (1566). În felul acesta, Transilvania se va apropia de Moldova și Țara Românească, „ceea ce va facilita stabilirea unor strânse legături politice, economice și culturale între toate ținuturile românești” [Ioan-Aurel Pop, Thomas Năgler, Magyari András (coordonatori), *Istoria Transilvaniei*, vol. II (de la 1541 până la 1711), Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2016, pp. 19-22].

⁹⁹ Croitoru, *Regimul creștin*, p. 97.

¹⁰⁰ În secolele XV-XVIII, existau trei mari *Millet-uri* în care erau grupați majoritatea nemusulmanilor din *Dâr al-Islam*: *Rum milleti* sau *Millet-i Rum*, pentru creștinii ortodocși, organizat după cucerirea Constantinopolului (1453), adică în 1454; *Yahudi milleti* sau *Millet-i Yahudi*, pentru evreii organizați în comunități pe teritoriile cucerite de către otomani în secolele XIV-XV; *Ermeni milleti* sau *Millet-i Ermeni*, care-i cuprindea pe armeni, monofiziți, nestorieni, iacobiți și romano-catolici (Croitoru, *Regimul creștin*, p. 96).

¹⁰¹ Maxim, *Înalta Poartă*, p. 156.

¹⁰² Stăniloae, *Reflecții*, p. 19.

existențiale cu strămoșii lui și zestrea lor cultural-spirituală. Caracterul de sinteză al spiritualității poporului român nu este dat doar de „persistența lui din vremuri imemorabile în spațiul de graniță între Occident și Orient”, ci și de „îmbinarea în el a caracterului latin și a creștinismului ortodox”. În felul acesta, românii nu sunt „nici unilateral raționaliști ca latinii din Occident sau ca grecii, care au influențat latinitatea occidentală, nici unilateral mistici ca slavii sau ca popoarele asiatice și africane – de un panteism și mai total prin religiile lor impersonaliste – ”, ci unesc „luciditatea rațională a latinității personaliste cu sentimentul de taină prezentă în toate”, conform trăirii Ortodoxiei, adică o „taină luminoasă în care se poate înainta la nesfârșit”¹⁰³.

În consecință, notele caracteristice legăturii dintre neamul românesc și legea lui strămoșească sau străbună, enumerate în acest studiu, dar la care se mai pot adăuga încă multe altele, explică faptele de cultură și de civilizație ale românilor de-a lungul istoriei, atitudinile și reacțiile lor în fața unor curente și mișcări de deznaționalizare sau de înstrăinare de la valorile viețuirii creștine specifice Ortodoxiei, rolul lor la confluența dintre Orient și Occident, apoi dintre Creștinătate și Islam etc.

Toate acestea au izvorât din atașamentul românilor față de Ortodoxie, care le-a marcat ființa și le-a dat setul de valori duhovnicești și morale, dar și național-patriotice, în lumina cărora ei și-au reglat aspectele vieții sociale, culturale și politice, adică creațiile și datinile, raportul dintre Biserică și Stat, legăturile diplomatice și tratatele cu Marile Puteri din jurul lor etc., cu alte cuvinte, întregul mod de a fi al unui popor, pentru care legea lui strămoșească a reprezentat, vreme atât de îndelungată, și poate că nu va înceta să mai constituie, în veacurile ce vor urma, un factor fundamental al identității, unității și continuității lui de credință, limbă, neam, cultură și civilizație.

¹⁰³ Stăniloae, *Reflecții*, pp. 30-31. Pentru o analiză asemănătoare vezi și Stăniloae, *Reflecții*, pp. 476-477.

Duhul lui Elohim și unitatea monolitică a creației

ADRIAN D. COVAN

Facultatea de Litere, Istorie și Teologie

Universitatea de Vest din Timișoara

Motto: „Cine s-a suit în ceruri și iarăși s-a pogorât, cine a adunat vântul în mâinile lui? Cine a legat apele în haina lui? Cine a întărit toate marginile pământului? Care este numele lui și care este numele fiului său? Spune dacă știi!” (Înțelepciunea lui Solomon 30, 4)

1. Elohim sau Treimea creatoare și unificatoare a lumii

Cuvântul ebraic *shem*, care de obicei se traduce prin nume, poate însemna uneori și persoană¹. În Biblia ebraică, unele texte² sunt exemple care arată cum numele divin întruchiează caracterul. *Shem* (cu sensul de nume) desemnează un semn sau un simbol al aceluia care îl poartă. El descrie persoana, fiind o caracterizare fidelă a acesteia. În limba greacă, cuvântul *nume*³ derivă din aceeași rădăcină din care provin substantivul *mintă*⁴ și verbul *a cunoaște*⁵.

¹ „Mulți au crezut întru numele Lui” (Ioan 2, 23); „Fiindcă numele lui Iisus se făcuse cunoscut” (Marcu 6, 14).

² *Ieșirea* 3, 14-15; 6, 3; *Ieșirea* 34, 14; *Ieremia* 10, 16 și 33, 16.

³ ὄνομα, ὄνομα, τό.

⁴ νοῦς, νοός, ὁ = gând, gândire, cuget, inteligență, rațiune, minte.

⁵ γνωρίζω - viit. -ίσω, aor. ἐγνώρισα, pas. aor. ἐγνώρισθην = a face cunoscut, a descoperi \ sens nr. II a ști, a cunoaște.

În cărțile Vechiul Testament, unitatea Treimii dumnezeiești este redată explicit prin *stihurile* care conțin numele ebraic *Elohim*⁶. Acesta revelează existența unui singur Dumnezeu, unic după natura Sa, care subzistă din veci în trei persoane (terminația *him* din numele *Elohim* exprimă o formă de plural, adică de la trei în sus, gramatica limbii ebraice cunoscând numărul singular, dual și plural). Avem în vedere un substantiv propriu, la genul masculin, redat, însă, la numărul plural (*eloah* – אֱלֹהִים – la dual)⁷. Acesta este cel dintâi nume sub forma căruia Dumnezeu Își dezvăluie identitatea Sa în istoria creației, încă din primul verset al cărții *Facerea*. Deci, la început, „Dumnezeii” au făcut cerurile și pământul, am zice, traducând substantivul *Elohim* în limba română. Trebuie, însă, să avem în vedere faptul că nu ne este îngăduită o astfel de traducere, deoarece Legea Vechiului Testament proclamă în mod autoritar monoteismul, adică existența unui singur Dumnezeu. Iată dovada: „Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeu nostru, este singurul Domn”⁸. Totuși, acest text afirmă că Dumnezeu este singurul Domn, nu spune că Domnul este singurul Dumnezeu. Există, oare, texte care să spună așa? Iată câteva dintre ele:

„Pentru ca tu să știi că Domnul, Dumnezeul tău, doar El este Dumnezeu, și că în afară de El un altul nu este” (*Deuteronomul* 4, 35).

„Așa zice Dumnezeu, Împăratul lui Israel și Domnul Atotțiitorul, Cel ce l-a izbăvit: «Eu sunt Cel dintâi și Eu sunt de azi înainte și în afară de Mine nu este alt Dumnezeu»” (*Isaia* 44, 6).

„Eu sunt Domnul și nu mai este altul; afară de Mine, nu este Dumnezeu” (*Isaia* 45, 5).

În ideatica vechi-testamentară, cuvântul duh are mai multe înțelesuri, mai precis patru la număr: duhul-sufletul omului, duhul-îngerul, duhul-vântul și Duhul-Dumnezeu. „Și îngerul se numește duh; sufletul nostru se numește duh; însuși vântul care suflă se numește duh; și demonul vrăjmaș se numește duh”⁹ menționează Sfântul Chiril, patriarhul Alexandriei Egiptului. În limba ebraică sufletul sau duhul acestuia este numit uneori *ruah*, alteori *nefes*

⁶ Ebraicul אֱלֹהִים.

⁷ Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. I, Continuum International Publishing Group, 1995, pp. 147-149.

⁸ *Deuteronomul* 6, 4.

⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Cateheze*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1945, pp. 444-445.

sau metaforic lev¹⁰. Totuși, dintre toate sensurile cuvântului duh, cel mai des întâlnit în paginile Testamentului Vechi este acela de Duh al lui Dumnezeu, desemnând cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi. Sfântul Duh este numit *Ruah Yahweh* sau *Ruah Elohim*, iar în câteva texte este numit și *Ruah Kodes Yahweh*, adică Duhul Sfânt al lui Dumnezeu¹¹.

2. Creația¹² „ex nihilo”¹³ – operă a lui Dumnezeu cel Întreit-Unul

Pornind de la referatul biblic, putem observa că la actul *zidirii* cosmosului a participat întreaga Sfântă Treime, adică Tatăl creează totul prin Fiul în Sfântul Duh. *Purtarea* sau planarea Duhului deasupra apelor cufundate în întunericul haosului primar ne arată atât măreția Sa creatoare cât și posibilitatea creației de a fi *fertilizată* de energiile transfiguratoare ale lui Πνεῦμα σπερματικός. El se purta pe deasupra apelor ca o pasăre care încălzește cu aripile ei potențele abisului primordial, pentru ca să iasă din ele formele variate și succesive ale creației. Se cuvenea ca *Ruah*-ul Sfintei Treimi să Se preumbe sau să Se poarte pe deasupra¹⁴ materiei amorfe ca o dovadă vie a faptului că El este deopotrivă cu Tatăl și cu Fiul, Dumnezeu adevărat și Domn al tuturor celor văzute și nevăzute. Dacă Tatăl a cuvântat iar Fiul a *plăsmuit*, trebuia ca și Duhul să-și facă simți-

¹⁰ Atanasie Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 131.

¹¹ *Ibidem*, p. 102.

¹² Etimologic, cuvântul creație vine din „lat. *creare*, a face să se dezvolte, de la *crescere*, a crește” (Elisabeth Clement, ș. a., *Filosofia de la A la Z*, Ed. All, București, 1999, p. 102).

¹³ Dar ce înseamnă, oare, *nimicul* despre care amintește cartea *Facerea*? Poate rezulta ceva din nimic? Iată câteva dintre întrebările care vizează în mod direct actul creator al Dumnezeuirii exercitat la început (*Facerea* 1, 1). Pentru a tâlcui semnificația termenului *nimic*, teologii din vechime au arătat că înainte de creație nu exista absolut nimic în afară de voința liberă a lui Dumnezeu și abia după apariția creației putem vorbi de anterioritate și posterioritate – înainte și după. Cele două instrumente analitice, respectiv măsura timpului și *caseta* spațială, devin funcționale odată cu conjugarea viu-făcătoare a *Fiat*-ului originar (cf. Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, traducere de Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999, p. 60).

¹⁴ Verbul *merahepet* (מִרְחֶפֶת) este folosit de două ori în Vechiul Testament. „Despre proroci: Mi se sfâșie inima în mine și toate oasele mi se cutremură – *rahap* (Ieremia 23, 9); „Întocmai ca vulturul care îndeamnă la zbor puii săi și se rotește pe deasupra lor, întinzându-și aripile, a luat pe Israel și l-a dus pe penele sale” (*Deuteronomul* 32, 11) prin a zbura rotindu-se, într-un context în care grija lui Dumnezeu pentru poporul Său este asemănată cu grija unei păsări pentru puii săi.

tă prezența și lucrarea Sa după dumnezeire. De aceea, Duhul lui Dumnezeu apare încă de la *debutul* genezei cosmice. Cu privire la actul viu făcător al creației, ni se spune doar că Preasfântul Duh Se mișca deasupra pământului¹⁵ primordial, fiind implicat direct atât în zămislirea vieții pe Planeta Albastră cât și în purtarea de grijă față de fapăturile aduse din non-existență la existență. Cartea Psalmilor¹⁶ conjugă ideea că acțiunea divină creatoare a fost posibilă doar prin lucrarea nemijlocită a Duhului dumnezeiesc și că Acesta a avut o implicare aparte în acest unic demers. Sfântul Duh este pretutindeni (πανταχοῦ), înfrumusețând creația cu aura de lumină dăruită ei în Ziua întâi și susținând-o în toată magnificența existenței sale. Chipul Său este cu neputință de văzut, dar revărsarea Sa prin harul cel necreat al Treimii imanente este simțită pretutindeni, căci prin *desfătarea* luminii celei neapropiate sunt învrednicite de ființă toate câte au fost aduse la existență. În ceea ce privește prezența Sfântului Duh în arealul cosmic, Sfânta Scriptură relevă *pecetea* lucrativă a unei persoane, iar nu manifestarea vreunei puteri. Avem în vedere o persoană diferită de Tatăl și Fiul, dar identică după natură, voință și lucrare cu Ceilalți con-naturali. În Noul Testament, o sumedenie de texte dovedesc că Duhul lui Dumnezeu este o persoană în adevăratul sens al cuvântului iar nu o putere impersonală, așa după cum au afirmat și continuă să afirme cei care neagă personalismul Sfântului Duh.

Sfântul Irineu de Lyon († 202), unul dintre cei mai marcanți apologeți creștini, prezintă sistematic toate aceste aspecte în adnotările făcute pe marginea textului din *Epistola către Efeseni*, capitolul 4, versetul 6. Referitor la modul în care persoanele Sfintei Treimi participă la creație, Sfântul Părinte se folosește de două grupe de prepoziții prin care exprimă cele două aspecte complementare ale creației și anume: originea și felurimea ei. Astfel, Fiul lui Dumnezeu și Sfântul Duh, pe de-o parte, dar și creaturile, pe de altă parte, își au originea în Tatăl, cu o diferențiere semnificativă: creaturile provin (doar) *de la* Dumnezeu (a Deo), iar nu *din* El. Creaturile nu sunt extrase *din* Dumnezeu (ex Deo), adică nu provin din natura sau esența

¹⁵ Prin pământ se înțelege materia din care Dumnezeu a creat, rând pe rând, toate cele care se găsesc pe planeta noastră și în univers. Această materie era lipsită de formă, căci „pământul era neîntocmit și gol” (*Facerea* 1, 2), ceea ce exprimă o unitate de tip ansamblu a creației.

¹⁶ „Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (*Psalmul* 103, 31).

dumnezeiască¹⁷, ci sunt aduse în fire *prin* voia lui Dumnezeu¹⁸ și prin dinamica verbală creatoare a Cuvântului Său¹⁹. Lumea nu apare ca o necesitate internă a lui Dumnezeu, ci rezultă din iubirea și libertatea Sa, Care o dorește și o gândește²⁰ pentru totdeauna, fapt pentru care a așezat în ea *nimbul* eternității: „Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și la timpul lor; El a pus în inima lor și veșnicia, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit”²¹. Prin urmare, lumea a existat din veci în rațiunea lui Dumnezeu, dar s-a înfăptuit la începutul timpului. Este demn de amintit faptul că Platon, preluând concepțiile filosofice ale presocraticilor cu privire la cosmos, l-a înțeles ca pe un „viețuitor însuflețit și inteligent”²².

Sfântul apostol Pavel le-a scris celor din Efes următoarele: „Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și într-un toți”²³. *Peste toate* este Tatăl, *prin toate* este exprimat Cuvântul, căci prin El au venit toate de la Tatăl, iar într-un toți este Duhul cel

¹⁷ Jaques Fantino, *Sfântul Irineu: Prima sinteză despre Creație*, în vol. *Creația*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 36.

¹⁸ „Vrednic ești, Doamne și Dumnezeul nostru, să primești slava și cinstea și puterea, căci Tu ai zidit toate lucrurile și prin voința Ta ele erau și s-au făcut” (*Apocalipsa* 4, 11).

¹⁹ „În Cuvântul personal suprem își au, ca într-un izvor, originea universul rațional întreg și toate întregurile raționale neconfundate, care fac parte din unitatea lui. (...) Însuși Cuvântul, prin Care s-a creat și se menține universul, ca același întreg armonios, susține, în părțile lui, mișcarea unitară și multiplă prin lucrarea Lui, care se manifestă în nenumărate lucrări. Și tot El susține și o mișcare de cunoaștere și de organizare a forțelor universului, corespunzătoare lor. O susține aceasta nu numai fiind Cuvânt sau Rațiune creatoare supremă, ci și ca Fiu al Tatălui, care vrea să adune tot mai mult în simțirea Sa filială față de Tatăl întreaga creațiune, legând lumea prin persoanele conștiente de Dumnezeu și prin iubire. Raționalitatea ei unitară face posibilă iubirea între oameni și dă unității tuturor cu Dumnezeu și între ei bucuria iubiri” (Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, pp. 254-255).

²⁰ „Acolo unde este un obiect, acolo apare gândirea. Este oare atunci gândul un lucru și obiectul un alt lucru? Nu, ce este obiectul exact aceea este și gândul. Dacă obiectul ar fi un lucru și gândul alt lucru, atunci ar exista o dublă stare de gândire. Așa încât obiectul însuși este doar gând” (Alain W. Watts, *Calea Zen*, traducere de Iulia Waniek, Ed. Humanitas, 1997, p. 77). Sfântul Grigorie de Nazianz amintește despre *chipurile* lumii ca despre *gândurile* lui Dumnezeu, care nu îngădesc libertatea Atotputernicului, rămânând distincte de firea Sa neajunsă și nepătrunsă (Sfântul Grigorie Teologul, *Carminum Liber I, Poemata Theologica, IV, De mundo*, Migne, *Patrologia Graeca* – abreviat PG – 37, 421).

²¹ *Ecclesiastul* 3, 11.

²² Christos Yannaras, *Persoană și eros*, traducere de Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 91.

²³ *Efeseni* 4, 6.

Preasfânt, Care îl conduce pe om la asemănarea cu *Sfântul sfinților*²⁴. În același registru ideatic, Sfântul Efrem Sirianul afirma că „Tatăl a grăit, Fiul a zidit și se cădea ca și Duhul să-Și aducă lucrarea. Și aceasta a făcut-o purtându-se, arătând prin aceasta în chip vădit că totul a fost adus într-o ființare și săvârșit de către Treime”²⁵.

Actul *purtării* Duhului peste *genunea* inițială devine *clipa* în care Treimea *injectează* pnevmatic creația. Accentuând și împlinind unitatea relației invizibil-vizibil, *Suflarea* ipostatică a lui *Elohim* plasează în *nucleul* acestui minunat *proiect* dumnezeiesc energia necreată care spiritualizează și întregeste totul. Această prezență rămâne unică și irepetabilă în istoria *celor văzute*, umanitatea fiind, în același timp, dependentă de Duhul care își asumă cel două *măsuri* ale creației, timpul și spațiul, atingându-le cu o sfântă și desăvârșită *adiere* iconomică până la Eshaton. Legătura dintre *Protologie* și *Eshatologie* este stabilită prin paralela dintre cei doi *străjeri* ai literaturii biblice, *Facerea* și *Apocalipsa*, unde se arată, mai întâi, că, de la început, cerul și pământul au fost rânduie procesului de transfigurare. Acesta se va înfăptui prin lucrarea Cuvântului întrupat, în lumina *neapusă* a Duhului Paraclet, Cel care va face ca totul să devină un cer nou și un pământ nou, la sfârșitul veacurilor. Un al doilea înțeles eshatologic al creației este dat de imaginea providențială a îngerului cu cădelniță de aur, care tămâiază toată creația, de la *Geneza* la *Apocalipsa*²⁶.

Așadar, lumea creată este *străpunsă* până în profunzime de energiile creatoare și pline de sens ale Sfântului Duh. Din această perspectivă, Sfintele Taine sunt o restaurare a energiilor lumii aces-teia, prin primirea în ele a energiilor necreate, împărtășite de Duhul Mângâietor.

În aceasta, însă, se vede și o anumită capacitate a materiei de a sta sub puterea energiilor necreate ale Duhului dumnezeiesc. Apa, elementul cosmic fundamental și primordial, se sfințește, își schimbă firea, prin *puterea*, prin *lucrarea* (*ἐνέργεια* = lucrare, energie, forță pentru a lucra, de la verbul *ἐνεργέω* = a face, a lucra, a efectua) și prin

²⁴ Sfântul Irineu de Lyon, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, traducere din limba franceză, introducere și note de Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 2001, pp. 69-70.

²⁵ Sfântul Efrem Sirianul, *Tâlcuire la Cartea Facerii*, 1, în *The Works of Our Father among the Saints, Ephraim the Syrian*, vol. 6, Moscow Theological Academy, Sergijev Posad, p. 286.

²⁶ Daniil Stoenescu, *Epicleze – gânduri, reflecții, meditații*, Ed. Învierea, Vârșeț, 2012, pp. 91-92.

venirea Sfântului Duh, care sacralizează întreaga creație. Apa, *materie* a Tainei Sfântului Botez, nu este o *materie* externă acestuia, ci reprezintă întreaga creație *pneumatizată* de Duhul lui Dumnezeu; este „semnul și prezența lumii însăși”²⁷. Apa, nu doar expresie a curățirii prin Botez, dar și certitudine a morții Logosului întrupat pe cruce²⁸, devine, astfel, elementul de căpătâi al înnoirii făpturii umane, dar nu orice apă, ci apa peste care se pogoară „lucrarea cea curățitoare a Treimii Celei mai presus de fire”²⁹. Apa, în accepțiune ioaneică, corespunde uneia dintre persoanele Preasfintei Treimi, sângele așijderea³⁰. Ea, încă din timpul activității publice a Mântuitorului Iisus Hristos, a fost prefigurată de Acesta ca fiind chipul prezenței Duhului Treimic în lume³¹, rămânând și după Înălțarea Sa la ceruri elementul vital, laolaltă cu sângele, pentru arvunirea vieții veșnice³². Apa și sângele devin, în adunarea eclezială sacrosantă, săvârșirea și împlinirea *Paștilor de foc* – Cincizecimea – la fiecare sinaxă baptismo-euharistică. În cartea *Facerea* ne este prezentată acțiunea pe care *Dominus vivificantem* – Duhul Cel de viață făcător (dătător) – a săvârșit-o asupra *apei primordiale*, realitate concretă prin care înțelegem „o energie indefinită, neluminată de nicio determinare, dar într-o mișcare universală, nesolidificată în niciun fel, având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susținute după chipul Logosului creator și conservator”³³, pe care Cuvântul ipostatic al lui Dumnezeu o va organiza, împărțind-o în elementele create aferente fiecărei zile din ciclul zămislirii cosmosului material. Astfel, *Ruah*-ul lui Dumnezeu (substantiv folosit la genul feminin pentru a scoate în relief dimensiunea maternă a Duhului Sfânt în raport cu creația) imprima apei primordiale un *sufly* spiritualizant, *clocind-o*, asemănându-se felului în care găina germinează ouăle aflate sub ea³⁴. Duhul Domnului pregătea materia primordială pen-

²⁷ Sfântul Irineu de Lyon, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, traducere din limba franceză, introducere și note de Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 87.

²⁸ Ioan 19, 34.

²⁹ ****Molitfelnic*, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 34.

³⁰ I Ioan, 5, 8.

³¹ Ioan 4, 14; 7, 38-39.

³² Ioan 3, 5; 6, 54-56.

³³ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 25.

³⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, Omilia a II-a, VI, în PSB 17, traducere, introducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 92.

tru primirea Cuvântului creator, căci toate prin Cuvânt s-au făcut³⁵. Astfel, apa, prin sacralizarea pnevmatică, devine „simbol și matrice ale vieții, principiu constitutiv al naturii vii”³⁶. Sfântul Ioan Gură de Aur, de pildă, considera că „în ape era o energie plină de viață; nu era, simplu, o apă stătătoare și nemișcătoare, ci mișcătoare, care avea putere de viață în ea”³⁷.

„Sfântul Ambrozio spune în continuare: Și [Moisi] în chip potrivit a adăugat: «au făcut», ca nu cumva să se creadă că ar fi fost vreo zăbavă în zidire. Pe deasupra, oamenii pot vedea și ce neasemuit Ziditor a fost Acela ce a plinit o asemenea măreață lucrare într-o clipită a lucrării Sale ziditoare, astfel că urmarea voii Sale a luat-o înaintea simțirii timpului”³⁸.

„Sfântul Atanasie cel Mare – combătând învățătura ariană, după care Hristos este începutul tuturor lucrurilor și, deci, asemenea celor zidite – arată cum înțelege cele Șase Zile ale Facerii și spune că toate lucrurile acelor zile au fost zidite *deodată*: Cât despre stele și marii luminători, nu a apărut întâi acesta și apoi celălalt, ci toate întru aceeași zi și la aceeași poruncă au fost chemate la ființare. Și tot așa a fost plăsmuirea dintâi a celor cu patru picioare, și a păsărilor și a peștilor și a dobitoacelor și a ierburilor... Nici o făptură n-a fost zidită înaintea alteia, ci toate lucrurile ce au luat început au prins viață la o singură poruncă”³⁹. Practic, este evidențiată structura monolitică a creației.

3. Omul – elementul mediator între orizontala atotprezenței și verticala prezenței

Ceva mai târziu, la crearea omului, se face din nou trimitere la Trinitatea lui Dumnezeu. În acest sens, referința scripturală din *Prologul Evangheliei a patra*⁴⁰ menționează prezența veșnică a Logo-

³⁵ Ioan 1, 3.

³⁶ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, traducere de Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 166.

³⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Omilia a II-a, IV, în PSB 21, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 47.

³⁸ Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii noi și întâiul om: perspectiva creștin-ortodoxă*, traducere de Constantin Făgețan, ediția a II-a, revizuită, Ed. Sophia, București, 2011, p. 67.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Vezi Ioan 1, 1.

sului în *sânul* Sfintei Treimi. Se afirmă un adevăr teologic de ordin prim, acela că Logosul este din veșnicie Dumnezeu, fiind de o ființă cu Tatăl cel fără de început și cu Duhul cel de-a pururi fiitor. Textul lămurește, în același timp, cu Cine dialoga Dumnezeu (și Tatăl), Inițiatorul operei de creare a lumilor nevăzută și văzută, când a rostit celebra afirmație: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”⁴¹. El vorbea cu Fiul și Cuvântul Său, prin Care „au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El”⁴². Sfântul Efrem Sirianul, de exemplu, remarcă prezentul aspect: „La început lucrurile au fost create prin Cel Întâi Născut și Celui Întâi-Născut Îi vorbea Dumnezeu atunci când l-a creat pe Adam”⁴³. Tot ce a creat material Dumnezeiescul *Sfat* este cuprins în Om. Plăsmuindu-l pe acesta, Stăpânul a toate a încununat creația întreagă cu *aureola* majestății Sale dumnezeiești căci, prin această unică *podoabă* cosmică, Dumnezeu este angajat permanent în lucrarea Sa de susținere a creației în **ordinea sacralui**. Totodată, omul este înzestrat cu demnitatea **valorică** a *Cuvântului*, aceea de a *deosebi* și de a *denumi* lucrurile după **înțeleșurile** pe care acestea le comportă. Această slujire specială a omului, îl arată pe acesta drept *sacerdot*⁴⁴ al celor văzute, care *pomeneste* înaintea Viului Dumnezeu toate formele de existență înscrise în *dipticele* creației și care *consacră* prin mâinile sale mediul vizibil înconjurător. Prin această pomenire neîntreruptă se are în vedere *anamneza* actului creator pe care

⁴¹ *Facerea* 3, 22.

⁴² *Coloseni* 1, 16.

⁴³ Colette Pasquet, *Creația în viziunea părinților sirieni*, în vol. *Creația*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 111.

⁴⁴ Omul are o misiune sacerdotală, aceea de a liturghisi pe *antimisul* creației pe care este dator să o restituie (însă, nu oricum) Creatorului (vezi Christos Yannaras, *Abe-cedar al credinței*, traducere de Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 63). Acest fapt poate fi realizabil numai în măsura în care omul privește *cele văzute* prin *filtrul* vederii lui Dumnezeu. Lumea trebuie supusă procesului de sacralizare continuă; ea depinde, evident, de progresul duhovnicesc al omului. Practic, universul întreg se mântuiește prin om (vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 418). Posibilitatea aceasta este dăruită omului prin creație, și anume, prin faptul că omul a fost creat ca persoană, ca *edificiu* dihotomic, manifestând în același timp o dimensiune materială dar și una de natură spirituală, care poartă în ea *amprenta* Ziditorului, prin chipul dumnezeiesc din om. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că primul om era chemat să adune în ființa sa toată lumea creată și, concomitent, să atingă unirea deplină cu Dumnezeu. Prin această unire, omul poate să confere întregii creații condiția îndumnezeită.

Treimea A-Tot-Iubitoare a împlinit-o, prin excelență, în *vatra* bună-voinței Sale. Aceasta este „dimensiunea extatică, prin care lumea, raportată la Dumnezeu și oferită Lui ca ale Tale dintru ale Tale, își depășește limitele”⁴⁵.

În altă ordine de idei, menționez faptul că o *abordare a vieții* pe segmentul conținutului ei *lingvistic* poate fi o provocare cu sorți de izbândă în zilele noastre. De ce cred eu aceasta? Deoarece, **cuvântul constituie un conținut în sine, o arhivă a timpului aflat mereu în mișcare, o formă lexicală a trasabilității energiilor dumnezeiești necreate, prezente în întreg arealul creației de la momentul eclatant al cosmogoniei – sistema creațiunii universului – și până la sfârșitul veacului. Toate le-a făcut Dumnezeu prin Cuvântul Său. Același Cuvânt, întrupat ulterior în Iisus Hristos, exista, ca verbalitate, de la facerea lumii, și în străfundul ființei noastre. Este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu despre care spunea apostolul iubit că: „Întru el era viață”⁴⁶.**

Potrivit învățaturii noastre de credință, iubirea lui Dumnezeu față de lume și față de om reiese din faptul că acestea au un început, căci Dumnezeu a creat lumea din iubire, ca un dar pentru om, iar nu din vreo necesitate. „Așadar, pentru că bunul și preabunul Dumnezeu nu S-a mulțumit cu contemplarea lui proprie, ci prin mulțimea bunătății sale a binevoit să se facă ceva care să primească binefacerile sale și să împărtășească din bunătatea Lui, aduce de la neexistență la existență și creează universul, atât pe cele nevăzute, cât și pe cele văzute, și pe om care este alcătuit din elemente văzute și nevăzute. În timp ce gândește creează; iar gândul se face lucru, realizându-se prin Cuvânt și desăvârșindu-se prin Duh”⁴⁷. Chiar și după apariția răului în creație, sfârșitul lumii și al omului nu este unul total, deoarece moartea nu-i răpește omului calitatea sa de ființă vie⁴⁸, care împlinește sensul lumii prin mișcarea și atracția lui

⁴⁵ Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, traducere de Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999, pp. 88-89.

⁴⁶ Ioan 1, 4.

⁴⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, p. 46.

⁴⁸ Câțiva termeni rețin atenția în pasajul (*Facerea 2, 7*) care amintește de crearea omului: a făcut (a modelat), suflare de viață și ființă vie. Termenul *modelare* descrie *peisajul* în care Dumnezeu apare în ipostaza unui meșter care își exercită măiestria și priceperea (*Psalmul 94, 9* și *Psalmul 139, 14-16*) asupra unui material deja existent (țărână, lut), dar și suveranitatea asupra propriei opere (cf. *Isaia 29, 16* și *Ieremia 18,*

spre Absolut. Omul nu se poate împlini separat de sensul cosmosului pentru că amândoi converg spre aceeași țință desăvârșită care este Iisus Hristos, Logosul dumnezeiesc și sensul unic suprem al mântuirii noastre. Cel ce crede în El sesizează acest sens în măsura apropierii de Dumnezeu, în lumina revelării mai depline a lui Dumnezeu. Lumea se luminează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, Care este sensul ei suprem. Lumea este deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El, nici în existența ei și nici în sensul ei. Sensul lumii este pe deplin legat de mișcarea lui Dumnezeu spre creație și în creație.

4. În loc de concluzii: Mundus Dei – Lumen Creatoris

Nimicul primordial este *matricea* în care Creatorul *toarnă* viul – lumina și viața –, aducând la existență țesătura întregului creat. Infuzarea creației cu lumină și viață arată din plin faptul că lumea este opera lui Dumnezeu. Această afirmație are ca bază iluminarea ce vine din credința în El și din împlinirea făptuitoare, adică păzirea poruncilor lui Dumnezeu și practicarea virtuților mântuitoare care conduc la eterna și nețărmurita fericire din Împărăția Preasfintei Treimi. Sfântul apostol Petru referindu-se la transfigurarea lumii în Dumnezeu sublinia că: „potrivit făgăduințelor Lui” trebuie să așteptăm „ceruri noi și pământ nou, în care locuiește dreptatea”⁴⁹, iar

4). Ideea de modelare o introduce pe cea de implicare, pasiune, geniu creator, dar și pe cea de formă, estetic și dimensiune. Sintagma *sufflare de viață* nu are la bază grecescul πνεῦμα, dar este aceeași cu cea utilizată în *Faptele Apostolilor* 2, 2, care este tradusă prin vânt și se referă la evenimentul Cincizecimii. Este clar că termenul îl indică pe Dumnezeu ca sursă a vieții, iar omul este cel care o primește, deci nu o are în sine și prin sine. Există o diferență între textul masoretic, care folosește expresia „i-a suflat în nări”, și textul Septuagintei, care folosește expresia „i-a suflat în față”. În ambele cazuri însă, ideea aceasta a suflării este ușor de corelat cu pasaje din *Iov* 32, 8 și *Ioan* 20, 22 și arată intimitatea relației omului cu Dumnezeu, capacitatea omului de a răspunde, de a se îndrepta către fața lui Dumnezeu. În plus, imaginea transmite că viața omului vine tocmai din această orientare față către față. În accepțiunea Vechiului Testament, suflarea de viață reprezintă acțiunea personală a lui Dumnezeu care pune în om ceva care îl face să fie diferit de animale, cu toate că și ele au suflare de viață. În special, este vorba despre înțelepciune. Prin cel de-al treilea indicativ, *nefes* (ψυχὴν ζῶσαν = suflet viu, persoană), accentul textului cade pe unitatea indestructibilă a ființei umane și nu lasă loc interpretărilor cu privire la nominalizarea anumitor componente ale omului. Acțiunea în sine, care arată un proces al creării omului, nu indică construirea unor elemente, ci natura compusă a omului și originea sa.

⁴⁹ *II Petru* 3, 13.

Sfântul apostol Ioan afirmă că a văzut „un cer nou și un pământ nou”, după ce cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut⁵⁰. Din textele amintite mai sus rezultă că lumea nu va fi distrusă ci transfigurată. În ea se va stabili o nouă ordine. Lumea reînnoită va fi incoruptibilă și va avea un aspect inimaginabil, despre care Sfântul apostol Pavel scrie: „ceea ce ochiul n-a văzut, urechile n-au auzit și la mintea omului nu s-a suit”⁵¹. Dintr-o lume exterioară omului, ea va deveni un conținut sufletesc al celor drepti, iar lumina dumnezeiască va străluci peste această nouă lume.

În noua lume transfigurată va locui dreptatea. Între oameni nu vor mai fi tensiuni și privațiuni, iar pacea și armonia vor domina noua stare de existență. Fiecare om va fi în comuniune cu sine însuși, cu semenii și cu Dumnezeu, iar Dumnezeu va fi totul în toate (cf. *I Corinteni* 15, 28).

⁵⁰ *Apocalipsa* 21, 1.

⁵¹ *I Corinteni* 2, 9.

Naționalitatea sfinților

MIRCEA GELU BUTA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Deoarece în și prin Biserică am avut de-a lungul timpului, așa cum avem și astăzi, o instituție bine organizată, la adăpostul căreia s-a putut dezvolta viața istorică și culturală a neamului nostru, toți românii la un loc ar trebui să-i fie recunoscători.

Biserica noastră Ortodoxă este universală, ea nefăcând distincție între ființele umane, care deopotrivă sunt creația lui Dumnezeu. Dar așa cum universul, deși este unul, nu poate fi cuprins deodată, ci se lasă cunoscut și organizat pe bucăți, nici Biserica, în ipostază de instituție pământească, nu poate cuprinde, în același timp și spațiu, toate neamurile, toate „gînțile”, toate națiunile și toate regiunile sau țările pământului. De aceea, s-au născut Bisericile naționale și autocefale, care-i cuprind împreună, dar separat, pe greci, ruși, români, bulgari, sârbi, alături de multe alte neamuri.

Sunt astăzi – în această lume postmodernă, dezorientată și temătoare de „sfârșitul istoriei” (Francis Fukuyama) – esești care vor să veștejească Bisericile naționale, lansând interogații care pleacă însă de la prezumții false. Pot exista Biserici naționale dacă lumea este universală? - se întreabă aceștia.

În urmă cu doi ani, pe când pregăteam studiul *Șaizeci de ani de la primele canonizări de sfinți români*¹, am găsit și mi-a plăcut ne-

¹ Mircea Gelu Buta, *Șaizeci de ani de la primele canonizări de sfinți români*, în Rev. „Tabor”, anul IX, nr. 11/noiembrie 2015.

spus de mult expresia – formulată în Tomosul de canonizare citit de Patriarhul Justinian – „sfinți odrăsliți din tulpina neamului nostru”. Aceasta se întâmpla în octombrie 1955, într-o perioadă de ușoară relaxare politică și culturală – numită „dezgheț” – care a urmat morții lui Stalin, petrecută în 1953.

Puțini mai știu astăzi că în răstimpul anilor 1948-1953, care s-a numit „al Terorii”, era evitată deliberat în tipăriturile publice expresia *poporul român*. De altfel, mulți condeieri încercau pe atunci să substituie cuvântul de origine latină *popor* cu neologismul slavizant *norod*. Era pe vremea când istoria noastră națională – *nație, națiune* fiind și aceștia termeni neagreați oficial – era falsificată grosolan și rescrisă, de la manualele școlare până la cursurile universitare, de Mihai Roller.

La Facultatea de Teologie, ieșită din Universitate, rebotezată Institut Teologic, dar aflată din 1948 sub ascultarea Bisericii, se predă o altfel de istorie (atât națională, cât și universală), mult mai apropiată de adevăr. Acesta este contextul în care a fost rostită și scrisă expresia „sfinți odrăsliți din tulpina neamului nostru”, care, publicată într-un ziar sau într-o revistă laică, ar fi fost socotită subversiune sau răbufnire de naționalism. A rămas, de altfel, un paradox netălmăcit până azi faptul că primii noștri sfinți, șapte la număr, au fost proclamați în plin comunism, într-o vreme în care pe teritoriul țării noastre se găseau trupe sovietice de ocupație.

După ce o seamă de intelectuali români s-au lamentat decenii la rând că noi, ca popor, „nu am fost în stare să dăm măcar un sfânt”, se pune întrebarea: au sfinții naționalitate? Sau, formulată altfel: putem vorbi de sfinți români?... Este și acesta un paradox mai nou, chiar actual.

Intelectualii care se văitau că nu am fi avut sfinți, am spus-o și altădată, fiind lipsiți de cultură teologică, nu știau că până la dobândirea autocefaliei, în anul 1885, nu a existat o Biserică Ortodoxă Română, implicit nu a existat un Sinod național, constituit abia după această dată, care să promulge canonizări.

Revenind la raportul sfinților cu naționalitatea, întrucât Dumnezeu a creat popoare, adevăr afirmat în Sfânta Scriptură încă din epoca Vechiului Testament, inclusiv poporul Său: poporul ales, orice om de pe pământ este determinat (sau definit) sub aspect etnic. Nici sfinții nu fac excepție.

Un mare profesor de Drept canonic, preotul Liviu Stan, și-a intitulat o celebră lucrare, editată în anul 1945, *Sfinții români*. Or, titlul acesta spune și sugerează foarte mult. Iar la sfârșitul cărții sale, Liviu Stan arată că mai întâi un popor, prin pietatea manifestată, își desemnează sfinții, îi pune în atenția Bisericii, iar aceasta îi omologhează, desigur, după cercetări canonice întreprinse cu răbdare și atenție. De pildă, canonizarea primilor sfinți români a fost anunțată într-o ședință a Sfântului Sinod din 28 februarie 1950, iar consacrarea lor, cu fastul liturgic convenit și cu o copleșitoare participare populară, a avut loc în luna octombrie 1955. Dar să-l cităm pe Liviu Stan: „Canonizarea formală nu este procedeul obișnuit pentru așezarea cuiva în rândul sfinților, ci pietatea populară, cinstirea cuiva de către obștea credincioșilor, e aceea care așază cu adevărat între sfinți pe cineva. Pe aceia pe care îi indică obșteasca închinare din partea credincioșilor, pe aceștia îi ia Biserica și le face onorurile cuvenite, instituindu-le cultul sau canonizându-i formal. // În acest chip străvechi, autentic și obișnuit în Biserică, mai mult decât celălalt al canonizării formale, în acest chip s-a impus și cultul sfinților români. Pietatea populară i-a canonizat, dar Biserica nici azi nu s-a hotărât să le facă onorurile, să-i recunoască, să-i treacă în calendar, în Minee și în Viețile Sfinților, cu alte cuvinte, să le instituie formal-autoritar cultul de care, totuși, nu-i mai poate lipsi”².

Liviu Stan este „drastic de clar” – ca să folosesc o expresie celebră – în privința naționalității sfinților, care nu pot fi abstracți din punct de vedere etnic, principiu pe care îl întâlnim încă de la începuturile Bisericii înscris în canonul 34 apostolic, legat de alegerea episcopilor.

Așa cum coexistă Biserici Ortodoxe naționale cu o Biserică Ortodoxă Universală (care nu este suma aritmetică a celor dintâi), sfinții sunt și ei naționali și, totodată, universali. La rândul lor, sfinții, câtă vreme trăiesc viața pământească, nu își reneagă condiția națională. Acest lucru se poate vedea limpede din scrierile și din versurile unui sfânt contemporan, Sf. Cuvios Ioan Iacob de la Neamț (1913-1960), care s-a nevoit departe de țara natală, dar pe care o purta în suflet și îi deplângea în stihuri robirea de către un regim comunist. Cuviosul Sofronie de la Essex, canonizat recent, voise în anul 1957, după cum mărturisea, să se ducă în Rusia și să împărtășească soarta

² Liviu Stan, *Sfinții români*, Sibiu, 1945, p. 78

neamului său. Spunea fără echivoc că e rus, simte ca un rus și nu se poate închipui altfel. Încă o dovadă că până și un ascet, un mare stareț și duhovnic vibrează etnic atâta vreme cât se află în trup.

Astăzi nu poți fi un cetățean al lumii globalizate dacă nu ai un loc al tău de baștină, unde au străit strămoșii și îți sunt îngropați părinții.

O Europă morală nu poate exista decât în unitate prin diversitate, pentru că nu trebuie să uităm că apartenența națională este blazonul care ne dă rangul în lume, între popoare. E însemnul nobil al meritelor neamului tău. O politică națională este o politică înțeleaptă, ce tinde să consolideze „*temeliile care alcătuiesc ființa morală a unui popor*”³.

³ Aurel C. Popovici, *Naționalism sau Democrație. O critică a civilizațiunii*, Ed. Minerva, București, 1910, reeditată de Constantin Schifirneț în anul 1997, pp. 64-65.

Unitate și diversitate. Valorile lumii contemporane în lumina dogmelor Bisericii

GRIGORE DINU MOȘ

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

1. Unitatea și diversitatea – în cultura creștină și în postmodernitate

Este bine cunoscută importanța covârșitoare a două cupluri conceptuale și semantice în istoria gândirii și culturii umane: identitate – diferență (sau alteritate) și unitate – multiplicitate. Curente filosofice și doctrinele religioase se pot clasifica după felul cum au articulat acești operatori ontologici fundamentali în viziunea despre lume. Cvasitotalitatea concepțiilor, moniste sau dualiste, panteiste, panenteiste sau deiste, materialiste sau idealiste se pot diferenția după fundamentalitatea și nivelul la care se găsesc acești termeni ontologici, după natura lor și după structura raportului dintre ei. Constantin Noica a arătat că există cinci raporturi posibile între unu și multiplu: „Unu și repetiția sa” (în culturile primitive totemice), „Unu și variația sa” (în monoteismul iudaic și cel islamic), „Unu în Multiplu” (în panteismul indian), „Unu și Multiplu” (în politeismul grec) și „Unu Multiplu” (în creștinism).¹ În ultimul caz, cel al culturii europene creștine – care s-a născut la Niceea în anul 325 prin

¹ Constantin Noica, *Despre demnitatea Europei*, ed. a 2-a, Editura Humanitas, București, 2012, pp. 43-50.

formularea dogmei trinitare² – nu primează nici Unul (ca în primele trei versiuni ale raportului), nici Multiplul (ca în a patra), ci „Unu este de la început Multiplu, distribuindu-se fără să se împartă”³. O astfel de „unitate sintetică”⁴, a Unului care se diversifică, devine „formă structurantă”⁵ cu o extraordinară putere de expansiune.⁶ Acest tip de unitate „care își dă ea un divers” se va exprima apoi ca unitate a două naturi și două voințe în dogma hristologică și ca unitate a imaginii iconice cu Cel reprezentat în icoană.⁷

„O divinitate în expansiune – cum vom întâlni la începuturile culturii europene –, un univers în expansiune, unde electromagnetice în expansiune, dar și valori în expansiune, categorii de gândire în expansiune, ca și o istorie în expansiune, în fond toate limității care nu limitează, iar până la urmă și un neant intrat în expansiune cu nihilismele de astăzi, așa ni se va părea că poate fi descrisă cultura europeană.”⁸

La acestea se pot adăuga lumina în expansiune din cosmogonia biblică, viața în expansiune (prin diviziune și multiplicare celulară în ontogeneză și prin explozii evolutive în filogeneză), o Biserică misionară în expansiune. De asemenea, Europa creștină a dezvoltat o teorie a valorilor spirituale, *autonome* față de natură și față de bunurile economice. Spre deosebire de bunuri materiale, valorile, asemeni luminii, „își păstrează ființa și unitatea în propria lor distribuire”⁹. Având „conștiința lor teoretică”, conștiința universalității lor ireductibile, precum și capacitatea de a le oferi tuturor neamurilor, cultura europeană și-a planarizat valorile.¹⁰ Constantin Noica oferă și alte exemple de aplicații ale acestui raport Unu-Multiplu formulat prima dată de teologie, în diverse domenii ale culturii: de la matematică (infinitul actual)¹¹ și muzică (contrapunctul și canonul muzical)¹² până la științele naturii:

² *Ibidem*, p. 67.

³ *Ibidem*, p. 49.

⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁶ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁷ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁸ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁹ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 55-60.

¹¹ *Ibidem*, pp. 79-80.

¹² *Ibidem*, p. 77.

lumina ca undă electromagnetică, cosmogonia prin expansiunea spațiului (modelul Big-Bang), fisiunea nucleară, dar mai ales fenomenul izotopiei, adică „aproape orice substanță este de la început plurală, nefiind ce este decât o dată cu izotopii ei”¹³. Toate aceste exemple arată importanța gândirii filosofice ca termen mediu în dialogul dintre teologie și științe, pentru că evidențiază conceptele fundamentale și spațiul comun al dialogului: cel ontologic. Este un imperativ actual azi pentru gândire, cu atât mai mult cu cât Constantin Noica mărturisea că nu știe până la Lucian Blaga (în lucrarea *Eonul dogmatic*) și până la el, „vreun gânditor de seamă care să fi citit *filosofic* în speculația aceea (a teologilor niceeni – n. n) cu atât de ascuțit simț dialectic al punerii contradicției și depășirii ei. Antinomiile lui Kant sau paradoxele logicii matematice de astăzi sunt anemice sau inocența speculativă însăși, față de paradoxele care s-au pus în joc atunci.”¹⁴

Într-adevăr, se poate constata că dogmele fundamentale ale religiei creștine sunt expresii ale raportului Unu-Multiplu (Sfânta Treime, unirea ipostatică, Biserica, Euharistia, recapitularea lumii în Hristos¹⁵), dar și că, în ce privește modul articulării acestui raport, creștinismul are viziunea cu cel mai înalt grad de structurare și complexitate. Există în doctrina creștină patru nivele fundamentale ale unului-multiplu și identității-diferenței, care dau structura de coerență a increatului și creatului.

a) Unul-Multiplu divin, necreat, transcendent, absolut care are două nivele:

- Treimea divină, o unică Ființă în trei Persoane sau trei Ipostasuri deoființă; Ființa este identică, Ipostasurile diferite, dar perihoretice, într-o totală întrepătrundere și cuprindere reciprocă.¹⁶ Atât Ființa, cât și Ipostasurile subzistă de Sine. Identitatea și diferența, precum și unul și multiplul se referă aici la termeni distincți, dar inseparabili ontologic, la Ființă respectiv la Ipostasuri.

¹³ *Ibidem*, p. 53.

¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

¹⁵ A se vedea Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 81-94.

¹⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Apologeticum, 2004 (ediție digitală), pp. 24-25; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 301, p. 305, pp. 316-317.

- Unul-multiplu energetic; energia se multiplică fără să se divină; energiile nu subzistă de sine, ci subzistă în Ființa divină¹⁷, corespunzător atributelor divine¹⁸; raportul unul-multiplu vizează aici același termen, cel de energie / energii; se poate păstra și aici distincția termenilor de referință dacă avem în vedere raportul dintre voința (una) și lucrările divine (mai multe).

b) Unul-multiplu creat, immanent, relativ care are mai multe forme și nivele:

- Transcendental, „deoființimea umană”¹⁹, cu un „sine” transcendental unic identic (ce implică „o continuitate de natură”²⁰ între ipostasuri) și cu o multitudine de „eu”-uri diferite, constituind cea mai adecvată analogie creată a „deoființimii divine”, a Unului-Multiplu trinitar;
- Unul-multiplu trans-tipic al numărului și unul-multiplu al conceptului;
- Unul-multiplu al ierarhiilor și claselor angelice (expresie creată a atributelor divine și a actului divin);
- Unul-multiplu al genurilor și speciilor seminale (arborele eidetic - analogie creată a potenței divine și a multiplicării indivizibile a energiilor divine);
- Dualitatea masculin-feminin, centrată axial în bărbat (analogie a raportului dintre Logos și cosmos și dintre Hristos și Biserica).

c) Unul-Multiplu hristologic, divino-uman, necreat-creat este un Unu-Multiplu transcendent-transcendental²¹; Ipostasul este identic, cele două naturi ale Logosului întrupat sunt diferite; natura umană subzistă în Ipostasul divin în perihoreză cu natura divină; perihoreza este asimetrică, natura divină pătrunde complet natura umană²², pe când cea umană o pătrunde doar parțial pe cea divină;

¹⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Apologie mai extinsă*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, cu patru tratate traduse de Dumitru Stăniloae, Ediția a II-a, Editura Scripta, București, 1993, p. 225, p. 232.

¹⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 150.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 303-304.

²⁰ *Ibidem*, p. 302.

²¹ Florin Octavian, *Enunțuri programatice*, în *Castalia*, vol. I, *Infinitul*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. VIII.

²² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 93.

îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos se realizează prin comunicarea *ad intra* a însușirilor²³ (și implicit și a lucrărilor / energiilor), iar nu prin participare *ad extra* la energiile divine, cale specifică oamenilor.

d) Unul-multiplu eclesial are un sens cvadruplu: ierarhic, nupțial, organic și extensiv comunitar.

Logosul întrupat este Temeiul și Capul și Axa Bisericii, este Mi-rele ei și Cel ce își dă Trupul și Sângele spre mâncare credincioșilor. Trupul lui Hristos se ia în trei înțelesuri: ipostatic, eclezial și euharistic.

Ca ipostas, Hristos este Capul Bisericii, iar Biserica devine în mod actual și plenar Trupul său mistic prin extensia în credincioși a Trupului Său euharistic.

Este important de observat că există un echilibru perfect între Ființa și Ipostasurile divine în dogma trinitară. Cred că trebuie depășită teza simplificatoare potrivit căreia ortodocșii sunt personalişti, iar catolicii esențialiști, chiar dacă uneori polemicile au distribuit în acest mod accentele. Părinții Bisericii au fost deopotrivă esențialiști și personalişti (cum a arătat în teologia catolică patrologul A. de Halleux, iar în teologia ortodoxă Ioan Ică jr²⁴ și Jean Claude Larchet²⁵), pentru motivul evident că Ființa și Ipostasurile divine sunt termeni corelativi și absoluți în egală măsură, nu derivă unul din altul. În acest sens, revelația sinaitică rămâne fundamentală: „Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt”. Apoi i-a zis: „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi!” (Ieșirea 3, 16) Am constatat existența unui patos antimetafizic (de obicei, prin supralicitarea viziunii personaliste) în teologia contemporană ortodoxă (Yannaras și Zizioulas în special) și protestantă (Hans Schwarz²⁶, spre exemplu), care par să fie marcate de o anumită „ousiomahie” (atitudine caracteristică curenților postmo-

²³ *Ibidem*, pp. 87-88, pp. 114-115.

²⁴ Ioan Ică jr., „Persoană sau / și Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, pp. 359-385.

²⁵ Jean Claude Larchet, „Persoană și natură. O critică ortodoxă a teoriilor personaliste ale lui Christos Yannaras și Ioannis Zizioulas”, în *Persoană și natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul. Contribuții la dialogurile interortodoxe și intercreștine contemporane*, traducere de Dragoș Bahrim și Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2013, pp. 273-534.

²⁶ Hans Schwarz, „A different look at the Trinity”, *SUBBTO* 63, no. 1 (2018), pp. 53-74.

derne nihiliste) și de un gen de cripto-triteism care pune ontologic și valoric diferența și multiplicitatea înaintea identității și unității. Din acest punct de vedere, este de remarcat că există două sensuri ale „Unului” și ale unității la nivel absolut, care fac ca creștinismul să fie o religie monoteistă. Primul sens este cel al unității de ființă, Dumnezeu este unul în ființă și întreit ipostatic, și pentru că este Unul în Ființă suntem monoteiști. Al doilea sens al unității este cel dat de Ipostasul Tatălui, ca principiu monarhic unic al unității Treimii, Cel care „dă” ființa Fiului și Duhului Sfânt. Dacă avem Treimea ca model suprem pentru orice structură inteligibilă sau mundană, pentru orice alcătuire valorică umană este limpede că nu putem nicidecum sacrifica identitatea și unitatea pentru bogăția multiplicității și diversității, pentru că acestea ar deveni anarhice și în cele din urmă s-ar anihila pe ele însele. Orice diferență care nu se întemeiază pe identitate, orice multiplu care nu este centrat axial de un „unu” duc la o neîncetată fracturare și descompunere a structurilor de coerență și în ultimă instanță la anarhie și nihilism.

Pe de altă parte, și diferența este întemeiată absolut la nivelul Treimii divine, pentru că Ipostasurile divine sunt diferite, iar însușirile lor specifice sunt incomunicabile: Tatăl este nenăscut, Fiul născut și Duhul Sfânt purces. Această întemeiere trinitară a diferenței l-a făcut pe filosoful și teologul ortodox David Bentley Hart să afirme: „La început a fost diferența”, ceea ce este adevărat numai dacă precizăm în mod corelativ: „La început a fost identitatea”, adică în cazul de față identitatea de ființă a Ipostasurilor divine.

Consecințele sunt cruciale pe toate planurile. De exemplu, cu plurile identitate – diferență și unu-multiplu ne dau raportul concomitent analogic și dizanologic al creatului cu necreatul, precum și echilibrul relației dintre individ și comunitate în societățile umane.

Postmodernismul filosofic (al lui Derrida și mai ales cel al lui Deleuze) inversează raportul dintre identitate și diferență, prin uzurparea și confiscarea pentru entități finite a „diferenței fără negație”²⁷ din regimul infinitului absolut (trinitar și energetic), iar apoi prin derivarea identității din acest tip de diferență. Lumea postmodernă, fără întemeiere arhetipală, fără spațiu inteligibil, lipsită de axă și ierarhie, este centrifugă, fragmentară și fluidă, pentru că, în realitate, afirma-

²⁷ Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, Editura Babel, București, 1995, p. 8, p. 9, p. 71, p. 87, p. 93.

rea diferenței pure (cu identități succesive, construite) duce la nivelarea și dizolvarea tuturor diferențelor (și identităților derivate din ele) într-o evanescență nihilistă. Deconstruirea principiului identității logice, potrivit căruia un lucru este el însuși în același timp și sub același raport, are consecințele incalculabile. Dacă principiul identității logice nu ar fi valid și transcris ontic lumea întreagă s-ar prăbuși imediat în haos și neființă. Pentru că, după cum arăta Wittgenstein, logica reprezintă „osatura”²⁸ sau „eșafodajul lumii” (6.124)²⁹, sau – în limbaj patristic – există rațiuni divine care dau structura de coerență a cosmosului, articulațiile lui fundamentale.

Din această perspectivă, „sensul cel mai adânc, teologic, al epocii postmoderne nu este diferența pură, diferența pentru ea însăși”, cum proclamă artizanii postmodernismului, „ci este totalitatea, adică re-centrarea și re-întemeierea diferențelor într-o identitate regăsită, într-o unitate revelată de la un capăt la altul. Aceasta implică împlinirea sensului creației lui Dumnezeu, simultan cu creativitatea omului.”³⁰

2. Valorile lumii contemporane

2.1. Libertatea

Libertatea este o valoare centrală a societății umane de astăzi, care, la bază este de esență creștină, insuflată de Duhul libertății (2 Corinteni 3, 17), dar conținutul ei a ajuns vid sau deturnat de ideologii și valori pur seculare, marcate de relativism și nihilism. Societatea de azi oferă în mare măsură simulacre de libertate.

Există mai multe feluri de libertate și mai multe nivele ale libertății. Libertatea electivă are o valoare secundă, este condiționată de valorile la care omul alege să participe. Omul, creat liber după chipul Lui Dumnezeu, poate să aleagă și răul și neființa. După cum arăta Sfântul Grigorie de Nyssa, păcatul implică deopotrivă și concomitent afirmarea și pierderea libertății. Libertatea se pierde

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Humanitas, București, 1991, p. 110.

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ediția a II-a, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2012, p. 175.

³⁰ Grigore Dinu Moș, „Sfințenia și sfinții în tradiția și învățătura Bisericii Ortodoxe. Provocări actuale și posibile reformulări”, *Tabor*, Anul XII, nr. 6, iunie 2018, p. 30.

când e manifestată în rău, pentru că răul limitează și înrobește. Sub acest aspect, „contrariul păcatului nu este virtutea, ci libertatea, contrariul păcatului este libertatea”³¹, după cum parafraza Nicolae Steindhardt o cugetare a lui Søren Kierkegaard.³²

Hristos ne oferă un alt fel de libertate, o libertate contemplativă, condiționată de adevăr. „Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 32). Este libertatea ca vedere a infinității divine, libertatea ca experiență a infinității, cum spunea Sfântul Grigorie de Nyssa.³³ Dar înainte de aceasta, Hristos ne oferă eliberarea de păcat și de moarte și libertatea fiilor lui Dumnezeu: „Dacă nu credeți că Eu sunt veți muri în păcatele voastre” (Ioan 8, 24). „Deci, dacă Fiul vă va face liberi, liberi veți fi într-adevăr.” (Ioan 8, 36)

În fața atâtor libertăți exterioare (câte oferă societatea de azi) este nevoie de asceză pentru a nu se pierde libertatea interioară. Libertatea se împlinește în responsabilitate, iar responsabilitate există cu adevărat numai în fața unor Ipostasuri infinite care au necondiționarea Absolutului. Libertatea și dragostea sunt intercondiționate, dragostea este începutul, mijlocul și capătul fără capăt, extatic, al libertății. Pe de o parte, libertatea omului e darul lui Dumnezeu care l-a făcut pe om după chipul Lui; libertatea e necesară tocmai pentru ca omul să poată iubi și să devină asemenea lui Dumnezeu printr-un răspuns sinergic; pe de altă parte, dragostea este calea către o libertate superioară. În acest sens, rămâne un reper peren cuvântul Fericitului Augustin: „Iubește și fă ce vrei” (*Dilige et quod vis fac*)³⁴.

2.2. Dragostea

Dragostea este cuvântul cel mai folosit de către creștinii de azi, dar este și realitatea cel mai mult răstălmăcită. Între valorile socie-

³¹ N. Steindhardt, *Jurnalul fericirii*, ediția a VII-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 170.

³² Mai precis, Kierkegaard afirmase pe o linie de gândire paulină: „opusul păcatului nu este virtutea, ci credința” (Søren Kierkegaard, *Maladia mortală. Eseu de psihologie creștină întru edificare și deșteptare de Anti-Climacus*, traducere de George Popescu, Editura Omniscope, Craiova, 1998, p. 76.)

³³ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 465, pp. 467-469.

³⁴ Augustine, *Homily 7 on the First Epistle of John* (1 John 4: 4-12), paragraph 8, <http://www.newadvent.org/fathers/170207.htm>. A se vedea și Bernard Ștef, *Sfântul Augustin – Omul. Opera. Doctrina*, Colecția Sfinți Părinți și doctori ai Bisericii, Editura Gloria, Cluj-Napoca, 1994, p. 179.

tății de astăzi, dragostea (chiar dacă nu e numită ca atare datorită originii creștine a acestei valori) are cel mai mare grad de persuasiune și receptivitate, sub numele toleranței, a acceptării celor diferiți, a protecției minorităților, chiar a corectitudinii politice. Apelul la dragoste este cel dintâi auzit pentru că nevoia de dragoste este fundamentală pentru om și o regăsim pe toate palierele și nivelele, de la expresii afective și emoționale primare până la forme înalte de spiritualizare. Tipul uman trăirist, labil emoțional și slab de caracter, foarte răspândit astăzi, răspunde imediat la ceea ce el crede a fi dragoste. La fel cel romantic și sentimental. Până și persoanele psihanalizabile sunt extrem de receptive la dragoste. Adulterii invocă dragostea ca justificare a păcatului, șantajistii o speculează cinic, sinucigașii acuză adesea trădarea sau lipsa acesteia, adepții eutanasiiei pretind că acționează din dragoste pentru muribunzi, feminisții și promotorii avortului sunt motivați de „dragoste” pentru femeie și interesați de calitatea vieții ei, lingușitorii simulează dragostea pentru cei situați mai sus ierarhic; cei indiferenți și nepăsători, comozi și împăcați cu egoismul lor civilizat se ascund convenabil în spatele toleranței și respectului pentru libertatea și diversitatea celorlalți. Toți revoluționarii și stângiștii invocă dragostea pentru cei săraci și pentru omenire, umaniștii și revoltații împotriva ordinii divine a lumii se justifică prin aceeași dragoste pentru oameni, iar ideologii LGBT îndreptățesc distrucția arhetipală a omului și „oroarea pustiirii” în numele dragostei. Este neîndoielnic că înșelarea antihristică și marea apostazie finală se va face în numele dragostei de oameni, a unei iubiri fără adevăr, a unei iubiri fără logos.³⁵

După cum arăta Sfântul Maxim Mărturisitorul în „Capetele despre dragoste” există versiuni pătimase de iubire: dragostea celui desfrânat față de cei ce îi oferă plăcere, dragostea celui ce caută slava deșartă pentru cei ce îl laudă, dragostea celui lacom și materialist pentru cei care îi înmulțesc sursele de hrană sau de venit³⁶ și lista poate continua. De asemenea, este semnificativ faptul că atât în imaginile biblice ale ascensiunii spirituale, cât și în „scările”

³⁵ A se vedea în acest sens tematizarea carității pure, a iubirii fără adevăr în curentul „gândirii slabe” (Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ed.), *Gândirea slabă*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1998).

³⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, II, 9, *Filocalia Sfintelor Nevoințe ale Desăvârșirii*, vol 2, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1993, p. 80.

virtuților din scrierile sfinților asceți dragostea se află pe treptele de sus, adeseori chiar pe ultima³⁷, dar niciodată pe prima treaptă. Pe prima treaptă putem vorbi doar de promisiunea dragostei, eventual de pregustarea ei. De ce ierarhia sau scara virtuților și valorilor nu începe, ci se sfârșește cu dragostea? Întrucât pentru a înțelege, a primi în suflet și a răspândi mai departe dragostea lui Dumnezeu este nevoie de purificare, de despățimire, este nevoie de o inimă curată. Sfântul Siluan Athonitul a arătat în însemnările sale spirituale că dragostea lui Dumnezeu nu se poate înțelege decât prin Duhul Sfânt³⁸, ea nu este identică cu dragostea omenească, care e doar o analogie mai mult sau mai puțin îndepărtă a iubirii divine. Dragostea lui Dumnezeu este adeseori înțeleasă mult prea omenește, din cauza neputinței de a înțelege perihoreza deplină a atributelor divine. „Întrucât toate însușirile divine sunt infinite și distincte într-un sens pur afirmativ, fără negație logică, ele sunt perihoretice, se întrepătrund, se cuprind unele pe celelalte, se afirmă unele pe altele, nu se limitează, nu se contrazic, ci sunt deja amplificate infinit unele prin celelalte. [...] Iubirea lui Dumnezeu, privită singular, riscă să fie în mare măsură greșit înțeleasă, să fie un „concept slab” al unei permisivități nelimitate, o pură kenoză care lasă în urmă vidul de afirmație, lipsa de temei, imposibilitatea articulării unei axe a lumii. De aceea, este necesar ca din perspectiva perihorezei însușirilor divine să înțelegem că iubirea lui Dumnezeu este iubirea Celui ce Este, a Celui Infinit, a Celui Neclintit, a Celui Atotputernic, a Celui Drept, a Celui Atotsfânt, a Celui ce este Adevărul.”³⁹ De aceea, potrivit filocalicilor și părinților asceți

³⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, traducere de Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 514, pp. 516-523.

³⁸ Arhim. Sofronie Saharov, *Cuviosul Siluan Athonitul*, traducere de ierom. Rafail Noica, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 391.

³⁹ Grigore Dinu Moș, „Sfințenia și sfinții în tradiția și învățătura Bisericii Ortodoxe. Provocări actuale și posibile reformulări”, *Tabor*, Anul XII, nr. 6, iunie 2018, p. 24, p. 30. Însușirile omului devin convergente și se întrepătrund tot mai mult în măsura în care omul se aseamănă cu Dumnezeu cultivând virtuțile, dar niciodată însușirile umane nu vor putea fi deplin perihoretice, cuprinzându-le în întregime pe celelalte, pentru că ele subzistă în regimul finitudinii. În teologia neopatristică, teza „deoființimii” atributelor divine a fost reafirmată în special de către Sf. Iustin Popovici, pe baza viziunii teologice a Sfântului Irineu al Lyonului și a Fericitului Augustin din Apus și a sfinților Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa din Răsărit. (A se vedea Sf. Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. 1, traducere din limba sârbă de Zarko Markovski, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 121-125.)

este mai înțelept ca ascensiunea spirituală să înceapă nu cu dragostea, ci cu frica de Dumnezeu.

Valorile lumii contemporane sunt subminate de două modificări aduse în câmpul axiologiei: separarea iubirii de adevăr și inversiunea ierarhiei iubirii. În lumea contemporană iubirea de oameni este pusă înaintea iubirii de Dumnezeu, iar creștinismul social și caritabil a ajuns forma cea mai răspândită de creștinism. Este adevărat că iubirea „verticală” pentru Dumnezeu și cea „orizontală” pentru oameni sunt solidare și indisolubil legate, în sensul că, de cele mai multe ori, iubirea pentru Dumnezeu se verifică, își arată autenticitatea prin iubirea pentru oameni. Dar aceasta nu schimbă ierarhia, lui Dumnezeu i se cuvine o iubire necondiționată, Lui Dumnezeu i se cuvine adorație, iar omului o iubire condiționată și derivată din iubirea de Dumnezeu. Cuvintele Evangheliei sunt clare în acest sens:

„Și apropiindu-se unul din cărturari, care îi auzise vorbind între ei și, văzând că bine le-a răspuns, L-a întrebat: Care poruncă este întâia dintre toate? Iisus i-a răspuns că întâia este: „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn”. Și: „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta”. Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți” (Marcu, 12, 28-31).

Ierarhizarea celor două tipuri de iubire rezultă și mai clar din următoarele cuvinte ale lui Hristos: „Cel ce iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine; cel ce iubește pe fiu ori pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine.” (Matei 10, 37).

2.3. Adevărul

Este crucial faptul că Hristos se numește pe Sine „Adevărul” (Ioan 14, 6), iar pe Duhul Sfânt, Duhul Adevărului (Ioan 14, 17; 15, 26; 16, 13).

„Dacă adevărul ar fi orice altceva, iar nu Dumnezeu-Omul Hristos, el ar fi mărunț, neîndestulător, trecător, muritor. Așa ar fi el, dacă ar fi concept, sau idee, sau teorie, sau schemă, sau rațiune, sau știință, sau filosofie, sau cultură, sau om, sau omenire, sau lume, sau

toate lumile, sau oricine sau orice, sau toate acestea împreună. Dar adevărul este Persoană și încă Persoana Dumnezeu - omului Hristos, drept care este și desăvârșită, și netrecătoare, și veșnică. Pentru că în Domnul Iisus adevărul și viața sunt de-o-ființă: adevărul și viața veșnică. [...] Viața în Hristos înseamnă adevăritare, neîncetată sălășluire cu întreaga noastră ființă în adevărul lui Hristos, în adevărul veșnic.”⁴⁰

Urmând viziunea paulină, Sfântul Iustin Popovici consideră că „pocăința [este] spre cunoașterea adevărului” (2 Timotei 2, 25)⁴¹, iar conținutul și „esența iubirii este adevărul”⁴² - adevărul viu și atotcuprinzător, Cuvântul întrupat. A iubi înseamnă a împărtăși celorlalți pe Hristos care trăiește în tine prin Duhul Sfânt, a împărtăși lumina Adevărului veșnic sau a împărtăși pe Mângâietorul, Duhul Sfânt, Duhul Adevărului. Mângâierea și ridicarea omului căzut se realizează în adevăr, nu în afara lui.

Pe de altă parte, dogmele, ca expresii ale adevărului revelat, au constituit nu doar temeiul vieții spirituale, ci și al creativității intelectuale și culturale în Europa creștină. Din păcate, postmodernitatea s-a îndepărtat de idealul cunoașterii adevărului, pe care l-a avut nu numai omul antic și medieval, ci și cel modern. Modernii încă iubeau și căutau sincer adevărul, crezând că îl pot cunoaște și cuprinde în mod rațional. Ceea ce modernii au respins nu a fost conceptul de adevăr, ci argumentul de autoritate la care apelau confesiunile creștine în interminabilele dispute dintre ele care adesea escaladau în violență. Modernii au redus însă adevărul la schema lui logică și conceptuală, la o funcție categorială. În societatea postmodernă relativismul este atât de puternic, încât fie se consideră că nu există adevăr, fie că nu există acces la adevăr, iar cei care vorbesc despre adevăr sunt priviți cu superioară condescendență și sunt considerați fie idealiști naivi, lipsiți de maturitate și spirit critic, fie nebuni aroganți. Dacă modernitatea a distrus universul simbolic și arhetipal al omului religios, în numele rațiunii autonome, în postmodernitate asistăm la distrugerea universului inteligibil, a structurilor fundamentale ale gândirii, logicii, rațiunii, încât să nu se mai poată vorbi nici despre vreo analogie sau urmă în inteligibil a adevărului.

⁴⁰ Sfântul Iustin Popovici, *Biserica ortodoxă și ecumenismul*, traducere de Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfinții Arhangheli - Petru Vodă, 2012, p. 22.

⁴¹ *Ibidem*, p. 109.

⁴² *Ibidem*, p. 112.

3. Sensul pozitiv al epocii contemporane

Printre aspectele pozitive ale modernității au fost evidențiate următoarele: desființarea sclaviei; separarea dintre Biserică și stat (cu toate că adeseori, fie insidios, fie ostentativ statul nu rămâne pe o poziție de neutralitate); respectul față de libertatea și demnitatea umană; civilizarea, justiția, eliminarea practicilor inumane și a unor forme de discriminare socială (deși impunerea egalitarismului și a corectitudinii politice până la aberația „discriminării” pozitive este cel puțin la fel de nocivă); o anumită protecție față de fanatisme și proiecte utopice; înlăturarea superstițiilor; dezvoltarea științelor și a tehnologiei; maturizarea intelectuală a omului, a conștiinței lui teoretice; altfel spus, afirmarea valorilor umane în limitele firești, percepute cu realism și maturitate, ale umanității și rațiunii însăși, întemeiate pe o antropologie creștină.

Chiar și post-modernitatea poate fi valorizată pozitiv în anumite privințe: deconstruirea totalitarismelor și deconspirarea voinței de putere disimulate în spatele unor sisteme, deși ideologizarea agresivă a acestei poziții aparent irenice, protectoare și libertare și impunerea ei accelerată la nivel global, împreună cu alte proiecte anarhitectonice (contestarea teoretică a metafizicii și ontologiei, relativismul fundațional din matematici, teoria genului ca construct social și căsătoria între persoanele de același sex și altele), poate fi semnul manifestării subversive a unei puteri manipulative, de proporții apocaliptice, care dorește să distrugă orice analogie a pământului cu cerul, orice ierarhie a valorilor și să șteargă din istorie și ultimele urme ale divinului; potențarea tainei persoanei și dezvăluirea sensului ultim al libertății care are consecințe pentru eternitate; înțelegerea mai deplină a smereniei lui Dumnezeu ca o „iubire nebună” oferită până și în iadul cel mai adânc („Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui” - Sfântul Siluan Athonitul); maturizarea deplină a conștiinței umanității, lovite de atâtea eșecuri și experiențe tragice, dar străbătute de lumină, într-un cumul de o asemenea densitate încât anunță nașterea omului eshatologic; setea de spiritualitate autentică; dialogul și meta-dialogul dintre toate ramurile gândirii, culturii și științei umane; reliefarea dimensiunii profetice a Evangheliei și eshatologice a istoriei; descoperirea la nivelul conștiinței teoretice a gândirii arhetipale și evidențierea coerenței onto-

logice a simbolismului religios; perspectiva globală asupra istoriei și asupra umanității, sensul totalității; claritatea viziunii finale. Crizele adânci și repetate ale omenirii constituie atât o judecată a lui Dumnezeu, cât și o chemare stăruitoare la pocăință, la dezvoltarea unui spirit auto-critic, la a reînnoi mereu căutarea și apropierea de El prin mijloacele specifice fiecărei epoci, pentru că numai în Hristos, Dumnezeu-Omul, se află răspunsul la toate problemele, nevoile și aspirațiile umanității.

Eclesiologia părintelui Sofronie Saharov

LUCIAN ZENOVIU BOT

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova

Introducere

Lumea modernă cunoaște o ispită crescândă pentru conceptualizarea frământărilor legate de viață. Suntem tentați să ne raportăm la existență ca la o problemă rezolvabilă, ale cărei adâncimi pot fi redată printr-o soluție deductibilă și printr-o cunoaștere teoretică. Este o atitudine care obiectivizează experiența cotidiană, o abordare care ascunde dimensiunea ipostatică și de comuniune a vieții omenești, dinamismul. Când cedezi ei, chestiunile fundamentale primesc o coloratură abstractă. *Ce este adevărul?* (Ioan 18, 38) întreba deznădujduit Pilat pe Hristos, în loc să se aproprie de căutarea revelatoare: *Cine este Adevărul?* La fel se întâmplă și în dezbaterile despre Biserică. Dacă dorești să afli ce este Biserica îți propui dintru început o distanță obiectivă față de experiența eclezială. Poți cuceri în demersul intelectual lămuriri importante – de pildă, succinta explicație potrivit căreia „Biserica este o instituție divino-umană”, „întemeiată istoric la Cincizecime”, dar nu poți nădăjdui să înveți a trăi bisericește. Ca să faci experiența vie a *ekklesiei*, trebuie să urmezi întrebărilor care permit cuantificarea experienței ecleziale. Așadar, *cum este Biserica?* în loc de *ce este Biserica?* Mai aproape de tema care ne preocupă: *cum este Biserica în gândirea părintelui Sofronie?*

Precizări preliminare

Sunt două modalități prin care poate fi conturat un răspuns bun. Pe de o parte, există o descriere a experienței Bisericii urmând viața și scrierile biografice. Dacă iei seamă la evenimentele și frământările care au marcat formarea și slujirea părintelui Sofronie, respectiv la cuvintele sale despre aceste momente, poți creiona o imagine a *ekklesiei* așa cum a perceput-o Starețul. Este o deschidere spre petrecerea intimă a părintelui, o lectură a cugetelor de taină. Ea are avantajul de a aduce întrebarea despre Biserică în planul imediat. Tot ce spune părintele în scrisori și tot ce mărturisește în autobiografie este palpabil, concluziile teologice sunt verificabile. Există, însă, un dezavantaj.

Genul autobiografic este puțin specific răsăritenilor. El a fost dezvoltat în spațiul apusean și are un puternic accent misionar. Aceasta înseamnă că atât scrierile mărturisitoare ale Părintelui, cât și valorificarea acestora din punct de vedere teologic au născut prilej de polemică. Adeseori, autobiografia Părintelui a fost criticată pentru înățimea duhovnicească pe care o descrie și pentru intenția misionară. În fond, Părintele nu ascunde această intenție și ea nu trebuie negată. *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* este o scriere izvorâtă din dorința de a cutremura pe cititor și de a-i insufla transformarea lăuntrică. În scrisoarea sa din 12 ianuarie 1980 către matuska (preoteasa) Natașa Stark, starețul spune: „Acum scriu o carte lungă despre ceea ce mi-a dat soarta să trăiesc. Ideea mi-a venit în urma faptului că ultima mea carte, în engleză, a avut ecouri bune; mulți s-au trezit din amorțeala duhovnicească și s-au înсуflat spre a întâmpina noi nevoițe. Mulți au aflat pacea sufletească, atunci când mai înainte se pierduseră în împrejurările nebuni-ei contemporane. Așadar, m-am gândit să împărtășesc cu oamenii îndelunga mea experiență”¹. Datorită acestei motivații, textul va opera o selecție a evenimentelor. Părintele discernere de la *distanță* între ce este esențial și ce rămâne periferic de-a lungul formării sale duhovnicească. Acest lucru firesc păgubește cititorul de tensiunea sufletească pe care o oferă un jurnal, de pildă. Procesul de formare duhovnicească care a determinat procesul de selecție rămâne tainic,

¹ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Scrisori către familia protoiereului Boris Stark*, traducere de ierom. Rafail Noica, Suceava, Editura Accent Print 2015, pp. 111-112.

de neîmpărtășit. Cu alte cuvinte, autobiografia nu permite accesul deplin la parcursul duhovnicesc al autorului, oricât de sinceră ar fi aceasta. A trăi cu iluzia că *Vom vedea pe Dumnezeu precum cum este* cuprinde întregul itinerar al părintelui, adică toate tainele gândirii sale, înseamnă a îngusta orizontul pe care îl oferă ansamblul scrierilor sale. Același lucru se poate spune și despre scrisorile părintelui Sofronie. Ele comportă un caracter tranzitoriu, fiind adresate unei persoane, „nu exprimă gânduri duse la capăt, din toate punctele de vedere sunt destinate unui răstimp trecător”². Nici ele nu pot fi considerate expresii ultime ale experienței bisericești pe care o face Părintele. Așadar, nici autobiografia, nici scrisorile nu spun întreaga poveste și nu pot da, izolate, un răspuns complet la întrebarea care ne interesează.

Răspunsul vine dintr-o conjugare a descrierilor intime cu exprimările dogmatice ale Starețului. Scrierile teologice constituie, de aceea, a doua cale de abordare a eclesiologiei părintelui Sofronie. Ele oferă o serie de coordonate potrivite caracterizării experienței bisericești. În *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, în *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, în *Cuvântările duhovnicești* și în celelalte scrieri, părintele Sofronie își expune înțelegerea asupra unor teme bisericești. El vorbește despre importanța eclezială a mărturiei dreptei credințe și de necesitatea asumării nevoinei jertfelnice, de slujirea celuilalt și de preoție, de simțământul apartenenței comunitare și de conștiința stării de comuniuni cu Dumnezeu-Treime, respectiv de relația dintre Biserică și diferitele confesiuni creștine. Abordarea teologică a părintelui nu epuizează învățătura ortodoxă despre *ekklesia*, dar demonstrează conștiința viețuirii în Biserică. Din această conștiință a viețuirii ecleziale pot primi rezolvare numeroase din frământările omului contemporan.

Fiind limitat în pretențiile sale, studiul de față nu consideră opera intergrală a Starețului Sofronie. Se urmărește descrierea experienței ecleziale pe firul istoriei personale și, în acest sens, sunt utilizate cu precădere corespundeța părintelui Sofronie cu părinte George Florovski, cu protopoul Boris Stark, cu părintele Dimitrie (David) Balfour și cu familia, fragmentele reunite în *Taina vieții creștine*, respectiv autobiografia *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*.

² Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoinea cunoașterii lui Dumnezeu*, traducere de ierom. Rafail Noica, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2013, p. 202.

Viețuirea bisericească văzută prin biografia Starețului

Există două prezentări ample ale *istoriei* părintelui Sofornie. Cea dintâi are o miză pragmatică – adică dorește să pună în lumină faptele Starețului – și a fost alcătuită de Maxime Egger³. Ea nu este exhaustivă și nici foarte exactă istoric, dar oferă elementele necesare unei schițe de portret. La capătul lecturii, poți lesne înțelege atitudinile adoptate de părintele Sofronie față de încercările vremii sale. Cea de a doua prezentare biografică aparține ieromonahului Nicholas Saharov și este interesată de istoria interioară, anume de „factorii-cheie care au influențat pelerinajul său duhovnicesc”⁴. Această din urmă prezentare reușește să transpară *starea* părintelui Sofronie, devenirea sa în Hristos. Câteva *momente* și amănunte privind eclesiologia părintelui ies la suprafață, dacă suntem atenți la cele două biografii și la cuvintele Starețului privind viețuirea sa. Desigur, când grupăm experiența părintelui Sofronie în jurul unor *momente* săvârșim o catalogare și, implicit, păgubim nuanțele.

Primul *moment* care are impact asupra felului în care părintele Sofronie vorbește despre Biserică este periplul artistic și spiritual de până în 1925. Setea de cunoaștere și pasiunea Starețului pentru pictură îl determină să năzuiască spre apropierea de Absolutul supra-personal. Vreme de șapte-opt ani, el caută să-și potolească dorirea după Dumnezeu prin intermediul practicilor mistice orientale și prin exprimarea artistică. Prin yoga, face experiența neființei, a căderii din relația personală cu Dumnezeu și vede capătul către care conduce ignoranța duhovnicească. În *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, el însuși își amintește: „Mult m-au costat pe mine însumi rătăcirile care mă atrăseseră vreme de șapte-opt ani. Omeneste vorbind, nu aș fi putut ieși cu propriile-mi puteri din prăpastia fără de fund a transcendentalismului viziunii orientale: Absolutul Supra-personal. În tinerețea mea trupească și mentală această filosofie îmi apărea ca plină de o măreție ce depășea psihismul emoțional

³ Este demn de remarcat că și Maxim Egger își dorește „să reconstituie o cronologie”, lămurind „materia intimă a vieții” părintelui și să evoce „sintetic temele esențiale ale reflecției arhimandritului”. Vezi Maxim Egger, „Arhimandritul Sofronie, călugăr pentru lume”, în *S-a dus să-l vadă precum este. 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov*, traducere de Aniela Siladi, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2013, pp. 26-27.

⁴ Ierom. Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie*, traducere de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 10.

al Creștinismului: «Iubește pe Dumnezeu și pe aproapele». Însuși cuvântul persoană în aceea vreme se identifica în conștiința mea cu conceptul individului. Nu este oare nebunie a atribui o astfel de dimensiune Ființei Absolute? – gândeam eu. Când însă, după darul de Sus, mi-a fost dat să înțeleg locul ontologic al principii Persoanei în Ființa Dumnezeiască, atunci în chip firesc totul s-a schimbat și mi s-a arătat în perspectivă inversă: noi suntem făptură; ca persoane ne zidim potențial, nu actual. Eu nu sunt Ființa cea Dintâi, ci chip făcut al Său. Prin poruncile evanghelice sunt chemat să actualizez, să înfăptuiesc...”⁵. Cele două îndeletniciri, arta și practica orientală, se întrepătrund în această perioadă. Serghei Saharov era înclinat spre pictura abstractă⁶ și spre abordarea spiritualistă susținută de Vassiliy Kandinsky. Nu întâmplător, Kandinsky va exercita o influență considerabilă nu doar la nivelul tehnicilor artistice utilizate de Părintele Sofronie, ci și la nivelul discursului. Stilul, analogiile și figurile de stil ale celor doi rămân apropiate, chiar și atunci când semnificația și perspectiva se modifică substanțial⁷.

Calea artistică din tinerețea Părintelui Sofronie este marcată de imaginare și gândirea sa de căutarea ființării absolute. În ambele predomină ideea abstractului: frumosul era înțeles ca noțiune dincolo de individ și viețuirea adevărată era concepută ca transcendență a fragmentării pe care o evidențiază cotidianul. Înțelegerea

⁵ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, traducere de ierom. Rafail Noica, București, Editura Sophia, 2005, p. 279.

⁶ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Taina vieții creștine*, traducere de ierom. Rafail Noica, Suceava, Editura Accent Print, 2014, p. 120: „În tinerețea mea, un artist-pictor rus, care mai târziu a ajuns renumit, m-a atras la ideea curatei făuriri, el înclinând către arta abstractă. Doi sau trei ani am fost pradă acestei atracții ce m-a dus către cea dintâi cugetare teologică născută înlăuntrul meu. Fiecărui artist îi este firesc a înțelege ființa prin chipurile artei sale, așa și eu îmi luam ideile pentru studiile mele abstracte din ceea ce îmi oferea realitatea înconjurătoare: oameni, plante, case, structuri tehnice complicate; întâmplătoare și neașteptate împletiri de umbre dela soare sau de la lampa electrică, pe dușumea, pereți, tavan și multe altele. În închipuirea mea clădeam viziuni, dar în așa fel încât ele să nu fie asemenea c nimic real sau existent în zidire. Astfel îmi propunea să nu fiu un copist al fenomenelor firești, ci un făuritor al unor noi realități artistice. Din fericire am înțeles că mie, omului, nu-mi este dat a făuri «dintru nimic», așa cum singur Dumnezeu făurește”.

⁷ Monahia Gabriela, *Căutând perfecțiunea în lumea artei: calea artistică a Părintelui Sofronie*, traducere de Maria Magdalena Rusen, București, Editura Bizantină, 2017, pp. 64-66. Autoarea pune în paralel (1) texte în care Kandinsky vorbește despre viața spirituală folosindu-se de simbolul piramidei cu (2) texte ale Părintelui Sofronie, unde este folosită aceeași reprezentare. Deși succintă, dat fiind contextul exprimărilor artistice și mărturie pe care o face chiar Părintele, prezentarea este convingătoare.

abstractă care predomina în tinerețe va determina două atitudini fundamentale în teologhisirea părintelui Sofronie și, implicit, în descrierea Bisericii. Demn de remarcat, schimbarea paradigmei intelectuale și renunțarea vremelnică la pictură începând cu anul 1923 sunt legate de darul pomenirii morții și de rugăciune⁸. Pomenirea morții a nimicit imaginea frumuseții abstracte și a îndepărtat tentația ființării impersonale.

Întâi, Starețul va accentua dimensiunea ipostatică a eclesiologiei. În centrul realității omenești nu stă puterea imaginativă, nici capacitatea omului de a întrupa în forme concrete frumusețea abstractă, pură. În centrul realității stă persoana care are, prin Hristos, capacitatea de a depăși framgmentarea și de a trăi frumos. Viețuirea adevărată este comuniune inter-personală și are ca orizont îndumnezeirea omului, ridicarea persoanelor omenești la măsura asemănării cu Hristos⁹. Biserica este locul acestei deveniri, fiind Trupul misitc al lui Hristos și singurul context în care taina dumnezeiască se revelează deplin omului. Fără Biserică, nu poate exista creștinism, pentru că ridicarea existenței căzute și antagonice se petrece în *ekklesia*. Prefacerea (*metabole*) caracterizează vețuirea bisericească, dă conținut nevoinței omenești. De aceea, atunci când David Balfour îi sugerează Starețului că a găsit adevărata libertate prin renunțarea „la cadrele exclusiv confesionale”¹⁰, părintele Sofronie

⁸ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este...*, pp. 13, 15: „A venit însă vremea când, pomenirea morții întărindu-se, a intrat într-o împotrivire hotărâtă cu patima mea de pictor. Încăierarea nu a fost nici de scurtă durată, nici ușoară [...] Când, în vârtutea pomenirii morții, întreaga mea ființă fusese strămutată în planul vecinicii, în chip firesc, a venit sfârșitul preocupării mele copilărești – îndeletnicirea cu arta care mă stăpânise ca pe un rob. Dureroasă și îngustă este calea credinței noastre: întreg trupul vieții ni se acoperă de răni la toate nivelele și durerea atinge limita unde inima suferindă tace, într-o stare de intensă petrecere în afara vremii”. Cf. și *Ne vorbește părintele Sofronie*, traducere de pr. prof. Teoctist Caia, Galați, Editura Biserica Ortodoxă, 2003, pp. 28-29: „Această luptă între artă și rugăciune, între aceste două forme de viață care îl revendică pe om în întregime, a continuat în lăuntrul ființei mele într-o formă foarte puternică. În final m-am convins că mijloacele de care dispun eu în această artă nu-mi oferă ceea ce caut. Dacă voi percepe în mod intuitiv veșnicia, prin mijloacele artei, această percepere nu poate fi atât de profundă ca în rugăciune. Astfel, m-am hotărât să abandonez arta...”.

⁹ Arhimandritul Sofronie Saharov (în *Vom vedea pe Dumnezeu precum este...*, p. 158) spune: „Este limpede că fiecare mădular al Bisericii trebuie să ajungă la plinătatea asemănării cu Hristos până la identitate, altminteri nu se va înfăptui unimea Bisericii după asemănarea unimii Sfintei Treimi”.

¹⁰ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu...*, p. 343.

exclamă: „Nu trec cu vederea nici un mijloc ce poate slujii unirii cu Hristos. Dar oare este cu putință a afla undeva în afara Bisericii o mai mare bogăție a unor astfel de mijloace? În Biserică Îl am pe Dumnezeu întrupat, astfel încât pe Dumnezeu noi Îl mâncăm și Îl bem, prin Dumnezeu, prin Cuvântul Său noi răsuflăm. Cu numele Lui, cu Cuvântul Lui, cu Puterea Lui noi săvârșim tainele, iar Tainele acestea nu sunt doar niște simboluri, ci adevărat realitatea. Este atât de vădit din toată experiența noastră. [...] Tu presupui că eu nu am trăit acea experiență care ți-a fost dată în vremea de față, și deci nu te pot înțelege, și că pur și simplu, dintr-un fanatism confesional, voi înjosi acea sfântă experiență pe care ai cercat-o. [...] Trei lucruri nu înțeleg: o credință adogmatică, un creștinism nebisericesc și un creștinism fără nevoie. Și acestea trei: Biserica, dogma și ascetica (adică nevoia creștină) – sunt pentru mine un singur tot al vieții. Mie mi se pare nedrept a pretinde că în Biserică toate trebuie să fie după gustul nostru”¹¹. Pentru că înțelege viețuirea bisericească drept comuniune inter-persoană și loc al unei reale prefaceri, Sta-rețul va accentua în scrierile sale importanța potriviri ipostatice pe rânduiala vieții bisericești. Datinile de rugăciune ale Bisericii, de pildă, sunt menite să ne aducă până la o vreme la conștiința unei relații personale cu Dumnezeu.

Secundo, părintele Sofronie va sublinia că a trăi bisericește înseamnă a fii întru pocăință. Nu vederea contemplativă a Absolutului ghidează experiența eclezială, ci neîntrerupta practică a pocăinței (*metanoia*). Prin pocăință începe viețuirea bisericească și pocăința rămâne axă a existenței ecleziale. Cu alte cuvinte, năzuința din tinerețe către cuprinderea în pictură a celor nevremelnice va lua, în scrierile de mai târziu, forma unei chemări la *metanoia*, la recunoașterea propriei nimicnici¹². Această recunoaștere nu este însă motivată de o deznădăjduită resemnare în fața neputinței implaca-

¹¹ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoia cunoașterii lui Dumnezeu...*, pp. 260-261.

¹² Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoia cunoașterii lui Dumnezeu...*, p. 157: „Cre-de-mă, iubite părinte David, chiar dacă sunt un ignorant, că drumul spre contemplare și dumnezeiască dragoste este unul singur: pocăința [...] Pocăința este începutul vieții noastre duhovnicești; ea, ca un fir de aur, trebuie să treacă prin toată viața noastră până la mormânt. Iar dacă lui Dumnezeu îi va fi plăcut să răpească pe om la vedenie, aceasta ține numai de judecata și de binevoirea Sa către cel ce se pocăiește; noi nici un gând nu ar trebui să ne îngăduim în această privință, nici dorire, căci însăși dorirea noastră, după cuvântul Cuviosului Isaac Sirul, este prima piedică spre a ajunge la vedenie”. Cf. și p. 294.

bile. Din contră, recunoașterea nimicniciei proprii vine dimpreună cu înțelegerea potențialului omenesc dăruit de Dumnezeu. Condiția Adamului vechi este considerată în prisma făptuirilor Mântuitorului, Care a deschis o nouă condiție existențială prin Întruparea Sa. Prin urmare, pocăința este înțeleasă ca o mișcare inversă spiritualizării platonice¹³. Ea este întrupare prin care omul se face vrednic de mila dumnezeiască. Viețuirea bisericească este însuși itinerarul de la neființă la ființarea personală.

Avem, așadar, o primă descriere a *ekklesiei* pe care am putea-o rezuma prin cuvintele: *Biserica este ființare întru pocăință spre asemănarea cu Hristos*. Această descriere ne permite să înțelegem de ce părintele Sofronie vorebește despre treptele viețuirii adevărate ca trecere de la omul trupesc, la cel sufletesc și, desăvârșit, la cel duhovnicesc¹⁴. Ne îngăduie să înțelegem ce vrea să spună Starețul prin noțiunea de pre-oameni¹⁵ sau când afirmă că probleme lumii se înmulțesc proporțional cu măsura în care oamenii își pierd chipul¹⁶. Ne ajută să pricepem ce vrea să spună Părintele, când vorbește despre „întregul Adam”. Viețuirea bisericească este singurul *firesc* al omului, singura cale pe care ipostasul se deprinde a trăi veșnic: „Vremea și veșnicia sunt două chipuri diferite ale ființei. Și precum Domnul «în chipul lui Dumnezeu fiind... chip de rob luând», împreună a sălășluit în aceeași persoană două chipuri ale ființei, astfel și noi, în chip de rob fiind, după darul harului suferim îndumnezeire (după expresia Sfinților Părinți), și în acest chip și noi împreună-sălășluim în noi cele două forme ale ființei pomenite. Pierzând harul, noi, oarecum, încetăm a fi veșnici, oarecum cădem din veșnicie. Și cu cât mai mult se «lipește sufletul nostru de pământ» (*Psalmi* 118,

¹³ Cf. Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu...*, p. 171.

¹⁴ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu...*, pp. 285-286: „Omul sufletesc este omul ce trăiește în limitele firii omenești celei căzute; iar cel duhovnicesc, cel înnoit în Hristos prin harul Sfântului Duh. O astfel de stare se poate socoti mai presus de fire”.

¹⁵ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Scrisori către familia protoiereului Boris Stark*, traducere de ierom. Rafail Noica, Suceava, Editura Accent Print, 2015, p. 62: „[...] acum când lumea întreagă sporește nașterea de pre-oameni, prea adesea incapabili a primi nașterea în Duh, de Sus, rămânând până la sfârșitul zilelor lor tot așa [...] noi neapărat trebuie să strigăm neîncetat lui Dumnezeu, spre a trimite acestei lumi, ce piere în chingile deznădejzii și absurdului, o nouă descoperire – mai bine zis, să arate cumva noi minuni, nu unele tehnice, bineînțeles, care să poată străpunge conștiința acestor pre-oameni, ca să se nască și în ei unei adevărate vieți omenești”.

¹⁶ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Scrisori către familia protoiereului Boris Stark...*, p. 56.

25), cu atât mai departe ne aflăm de veșnicie; și dimpotrivă, când suntem cu Dumnezeu, atunci suntem în veșnicie [...]. În clipa apropierii morții, în acel ceas greu, sufletul va ști că mântuirea lui este numai în dragoste”¹⁷. Când, în 1974, Părintele Sofronie se reapropie de pictură, viziunea sa artistică nu a mai rezonat cu ideile abstracte și impersonale din tinerețe¹⁸. Arta sa, de acum iconografică, trimite la frumusețea pe care doar Cuvântul Întrupat o poate arăta omului. Este frumusețe Ipostatică la a cărei cunoaștere se ajunge nu prin ieșirea din trup, ci prin Răstignire.

Al doilea *moment* care marchează cuvântul despre Biserică al părintelui Sofronie este perioada petrecută în Sfântul Munte din 1925 până în 1947. Ajuns în Athos, tânărul artist intră în obștea mănăstirii Sfântul Pantelimon, comunitate care a fost, din 1912, locul unei controversate dogmatice legată de Numele lui Dumnezeu. Precum primul *moment*, și acesta este definit de experiența unei ucenicii. În anul 1930, Părintele Sofronie îl cunoaște pe Sfântul Siluan. Nicholas Saharov sublinează însemnătatea întâlnirii dintre cei doi și o numește factor hotărâtor al formației teologice a Stareșului Sofronie. Totuși, întâlnirea celor doi nu este doar formatoare, ci este un eveniment cu sens dublu. Sfântul Siluan se deschide lumii prin părintele Sofronie, iar Sofronie lucrează desăvârșita uimire lângă Sfânt. Din 1930 până la adormirea Sfântului Siluan în 1938, între cei doi se manifestă o relație vie de paternitate și de ucenicie. Când, în 1941, stareșul Sofronie va deveni prin hirotonie părinte duhovnicesc al monahilor din Athos, adâncimea relației dintre el și Sfântul Siluan se va arăta în chip deplin. Într-o anumită măsură, influența Sfântului asupra Părintelui Sofronie transpare și din corespondența Stareșului cu părintele Dimitrie (David) Balfour.

Întregul *moment* este rezumat de îndemnul dumnezeiesc primit de Sfântul Siluan: „ține mintea în iad și nu deznădăjdui”. Acest cuvânt are un ecou neîntrerupt în faptele și zicerile Părintelui Sofronie. Când, în 1947, de pildă, are șansa de a amenaja într-o clădire din Sainte-Genevieve-Des-Bois (la 23 de km de Paris) un mic complex monastic, Stareșul decorează interiorul capelei folosind culori

¹⁷ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu...*, p. 216. Cf. și Arhimandritul Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este...*, pp. 43, 57, 63

¹⁸ Detalii la Monahia Gabriela, *Căutând perfecțiunea în lumea artei...*, pp. 123-124. Este demn de remarcat că, Părintele nu s-a lipsit nici în expresia iconografică de originalitate.

care trimite la descoperirea Sfântului Siluan¹⁹. Iarăși, de-a lungul a multe pagini, Părintele Sofronie explică semnificația acestui cuvânt, care aduce împreună realitatea suferinței și simțământul „că nu este cu putință vreo împrejurare în care ar fi nevoie să părăsești nădejdea în mila lui Dumnezeu”²⁰. Corespundeța Stareșului cu părintele Dimitrie dă mărturie suficientă în acest sens. În perioada când Balfour dorea să se convertească la Ortodoxie și întâmpina greutăți, Stareșul îi scrie: „Gândesc că ar fi mai înțelept să rugăm pe Domnul să-ți dea putere și înțelegere spre a răbda durerile, spre a birui ispitele care te vor ajunge, iar nu spre a te izbăvi de dureri. Iar aceasta pentru că, dacă te vei apropia de Pristolul lui Dumnezeu zdrobit până la capăt sub povara scârbelor, de vei adăuga acestora și propria-ți zdrobire lăuntrică și pocăință, necruțând pe sineți, atunci fără îndoială, Dumnezeuiasca lumină te va adumbri. [...] dacă nu vei cunoaște cât poate suferi sufletul omenesc când se află pe hotarul dintre vecinica mântuire și vecinica pierzare, de nu vei avea în parte experiența muncilor iadului, dacă, fiind păstor al oilor lui Hristos, nu vei cerca prin trăire toate acestea, atunci niciodată nu vei cunoaște nici Dragostea Dumnezeuiască”²¹. Hotarul suferinței omenești, al neputinței, este și *locul* unde nădejdea veșniciei se formulează. Experiența aceasta a hotarului devine esențială pentru teologhisirea Părintelui Sofronie. El nu propovăduia suferința în sine – ca mijloc de a înțelege cele duhovnicești –, ci arăta că iubirea mistuitoare pentru Hristos se articulează întotdeauna pe drumul Crucii²². „Ține mintea în iad

¹⁹ Monahia Gabriela, *Căutând perfecțiunea în lumea artei...*, pp. 113-114: „Culorile folosite de Părintele Sofronie pentru decorarea interiorului aveau o semnificație deosebită: podeau era roșie, pereții maro, iar plafonul albastru, pentru a ne reprezenta pe noi ținându-ne mintea în iad (roșu), viețuind pe pământ (maro) și aspirând la cer (albastru)”.

²⁰ Ierom. Rafail Noica, „Cuvântul proorocesc și trăirea harului după Arhimandritul Sofronie”, în *S-a dus să-l vadă precum este. 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov...*, p. 12.

²¹ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu...*, p. 38.

²² Arhimandritul Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este...*, p. 55: „Viața creștină se întocmește prin împletirea a două voinți: cea Dumnezeuiască, vecinic una, și cea omenească, supusă clătinărilor. Dumnezeu Se descoperă omului prin multe și felurite căi. El nu silnicește voia oamenilor. Dacă noi, cu dragoste vom primi apropierea Lui de noi, El adesea va cerceta sufletul cu blândețea și smerenia Sa. Se poate întâmpla, precum poartă mărturie întreaga istorie a credinței creștine, ca El să Se arate omului în Lumină mare. Sufletul, văzând pe Hristos în Lumina iubirii Sale, este tras către Dânsul; nu poate, nici nu voiește a se împotrivi acestei atrageri. Însă El este Foc care ne mistuie. Toată apropierea de El se însoțește de o dureroasă

și nu deznădăjdui” este, așadar, expresia căii pe care trebuie să pășească omul către Împărăția dumnezeiască.

Cuvântul descoperit Sfântului Siluan are impact asupra eclesiologiei Părintelui Sofronie. Dacă pocăința reconfigurează punctul de plecare al vieții omenești, suferința printr-o alegere de bunăvoie, hristifică omul²³. Înțeleasă în prisma acestei realități, viețuirea bisericească este experiență kenotică, potrivire pe cele pe care Însuși Dumnezeu a primit a le săvârși în istorie. Așa cum Răstignirea Mântuitorului coincide întronizării Sale ca Împărat, răstignirea de sine a omului coincide îmbrăcării sale în slavă. De aceea, nici ierarhia – afirmă Părintele Sofronie – nu are nimic în comun cu organizarea societății pământești²⁴. Eclesiologia este determinată de învățătura despre Dumnezeu-Treime și despre Hristos, dar această învățătură despre Dumnezeu și despre Întrupare nu este abstractă; ea este legată de ceea ce Dumnezeu săvârșește. Prin urmare, *Biserica este ființare în actele mântuitoare ale lui Dumnezeu*. În corespundență cu părințele George Florovski, Starețul revine la această idee: „Mă recunosc a fi nesfârșit de îndepărtat de Hristos, dar a săvârși liturghia fără conștiința că, noi toți, trebuie «deplin» să intrăm în Dumnezeiescul

încordare. Firesc este firii noastre căzute să ocolească durerea; iar noi ne clătinăm în hotărârea noastră de a-l urma”.

²³ Cf. Arhimandritul Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, traducere de ierom. Rafail Noica, Suceava, Editura Accent Print, 2016, p. 66.

²⁴ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski...*, pp. 98-100: „Toți înțelegem că nu se poate evita nici îndepărta ierarhia. Nu cred că este cineva între orthodoxi care să se fi ridicat împotriva acestei «instituții», acestei «orânduiri». Însă experiența istorică a dovedit că atunci când inegalitatea, neapărat legată de ideea oricărei ierarhii, depășește anumite limite, dispare puțința legăturilor normale între treptele ierarhice. Ajungând în «clasa» ierarhică cea mai înaltă, din nefericire majoritatea episcopilor își pierd considerația de rigoare față de cei aflați pe treptele mai prejos de ei, adică preoții. În viața bisericească, cea una, se introduce elementul străin de ea al «relațiilor de clasă». Episcopii prea adesea încetează a mai fi frați, darămite părinți. [...] Urmăresc cu adâncă durere cum tot mai mult apare tendința episcopatului de a se «delimita» între ei și restul Trupului Bisericii. Față de lupta împotriva ideii «împărăteștii preoții» a tuturor creștinilor, lupta împotriva sobornicității ce include, pe lângă episcopi, și pe preoți, și pe monahi, și pe mireni, față de năzuința de a vedea episcopatul în întregul său ca purtător al infailibilității și al dreptului exclusiv de a povățui, și altele asemenea, eu observ o reacție violentă care se va putea răsfărca în mod dezastruos asupra soartei Bisericii în viitor. [...] Nu pot spune că nu am întâlnit vreodată episcopi care să nu încerce a îndepărta prăpastia de netrecut dintre treptele ierarhice și să rămână, personal, frați, prieteni, împreună-truditori și împreună-slujitori la prestolul lui Dumnezeu. Din nefericire însă, acest fenomen nu se observă adesea. Este uimitor ce influență pot avea formele sociale asupra vieții fiecărui moment istoric asupra vieții bisericești”.

Act Liturgic, a trăi «Golgotha», Învierea și Înălțarea, nu vom atinge Liturgia. Însă a purta în sine o asemenea conștiință – cu alte cuvinte, faptul că Dumnezeu pe toți ne cheamă a trăi viața lui Hristos în deplinătatea sa dumnezeiesc-omenească – este înfricoșător. Așadar, apare o oarecare «sfășiere» a conștiinței: pe de o parte – totala nevrednicie; pe de alta – nesfârșitul dar al lui Dumnezeu dat nouă”²⁵. Apelul la Sfânta Liturghie, pe care Părintele îl face, este menit să accentueze acest aspect al paricipării la Iconomie.

Al treilea *moment* din viața Părintelui Sofronie care își lasă amprenta asupra exprimărilor eclesiologice începe în 1947. De la întoarcerea sa în lume până la adormirea sa în 1993, Starețul va da mărturie despre plinătatea Ortodoxiei. Spre deosebire de primele două etape, aceasta nu este legată de o figură, ci de o comunitate, anume de obștea de la Essex. În chip firesc, cel care ucenicise în ascultare, devine acum Părinte duhovnicesc. Mărturia Starețului Sofronie a dezvoltat acum două aspecte eclesiologice. Pe de o parte, el a accentuat plinătatea Ortodoxiei, iar, pe de alta, necesitatea de a păstra unitatea *ekklesiei*. Într-o scrisoare din 1958, Starețul spunea: „Cât despre mine personal, am rămas cu impresia că Biserica Rusă, adică cei care ocârmuiesc această corabie, în clipa de față sunt aproape total preocupați cu «restaurația». Restaurația a ceea ce fusese în momentul dinaintea «cotiturii istorice». Peste tot se fac «restaurații» prin care se revine la «vechile» motive sinodale. Iar aceasta privește nu numai zidurile, ci și theologia. [...] Am observat chiar o teamă de «nou». O oarecare «îndreptățire» a acestei temeri o văd în faptul că, firește, neposedând ceea ce ne fusese lăsat ca moștenire de către înaintașii noștri, ei nu pot intra în dezbateri cu tot ceea ce preocupă Apusul în prezent. [...] Ei cred că înuși contactul, însuși «întâlnirea» cu ei [apuseni] îi va duce la compromisuri, la pierderea «plinătății» Orthodoxyiei. Și le spuneam că cel care știe în ce crede, care el însuși trăiește cu adevărat «plinătatea» Orthodoxyiei, aceluia nici nu-i poate veni gândul pierderii plinătății”²⁶. Plinătatea Orto-

²⁵ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski...*, p. 52. Cf. și p. 40-41: „Problema «kenozei», pentru mine, întotdeauna rămâne în planul credinței, și nu ceva însușit în mod theologic. Cum a putut cel-fără-de-început Ipostasul Cuvântului, Făcătorul a toate, să ia asupra-Și chipul zidit al existenței – eu nu pot înțelege. Eu cred că Dumnezeu are o astfel de puțință deoarece zidirea nu se prezintă lui Dumnezeu ca un «fapt», ci ca urmare a însuși «actului» Său”.

²⁶ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski...*, p. 78.

doxiei și unitatea Bisericii au rămas teme la care Părintele Sofronie face numeroase referiri după 1947.

Succinte concluzii

La capătul acestui succint periplu în *istoria* Starețului Sofronie și în expresile eclesiologice pe care această *istorie* le îngăduie, se impune o concluzie. Învățătura despre Biserică, așa cum reiese din viețuirea Părintelui, este descriptivă. Ea ar putea fi rezumată de trei sentințe desprinse din tot atâtea momente (de căutare, de ucenie kenotică și de mărturisire): (1) *Biserica este ființare întru pocăință*, (2) *este împărtășire de actele mântuitoare* și (3) *este experiență a plinătății și unimii*. Cele trei sentințe nu epuizează eclesiologia. Dar, merită întrebat dacă există un moment singular în care printr-o numire sau printr-o formulă să se fi epuizat conținutul eclesiologic? În *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Părintele Sofronie își sintetizează viziunea despre Biserică: „Adevărata viață creștină se petrece «în duh și adevăr» (Ioan 4, 23). În vârtutea acestui fapt, ea este cu puțință în tot locul, în orice vreme, în orice epocă istorică. Însușirea de căpetenie a Dumnezeieștilor porunci ale lui Hristos este caracterul lor absolut. Nu există și nu pot exista în întreaga lume astfel de condiții, când paza lor să devină întru totul cu neputință. Ca Duh și Adevăr dumnezeiesc, această viață, bineînțeles, în vecinica ei esență stă mai presus de toată forma exterioară. Însă în măsura în care omul se ivește în lumea prezentă ca «tabula rasa», în măsura în care îi stă înaintea «să crească, să se întărească în Duh, să învețe înțelepciune» (cf. Luca 2, 40), în aceeași măsură devin de neapărată trebuință anumite forme de organizare, anumite discipline pentru a coordona viața obștească și formarea celor ce încă stau departe de desăvârșire. Părinții noștri, Apostolii, ba chiar Însuși Hristos, mulțămită Căruia ne-am învățat a cinsti pe adevăratul Dumnezeu, prea bine știau că, pe de-o parte, viața Dumnezeiescului Duh depășește tot ce poate fi instituție pământească, iar pe de altă parte, că însuși acest Duh își zidește un oarecare lăcaș, care în limitele Pământului, poartă anumite trăsături care sunt expresia Duhului, un vas de păstrare a darurilor Lui. Acest minunat lăcaș al Duhului Sfânt este Biserica, una ce a purtat de-a lungul nenumăratelor turburări a veacuri întregi prețioasa comoară a Adevărului de Dumnezeu descoperit.

[...] Ea este centrul duhovnicesc al lumii noastre, cuprinzând deplin întreaga istorie, de la facerea omului ce dintâi până la cel mai de pe urmă ce va din femeie a se naște. Ea este legătura dragostei lui Hristos, în vârtutea nedespărțitei unimi cu El”²⁷

²⁷ Arhimandritul Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este...*, pp. 93-94.

Profesorul Vasile Ispir (1886-1947) promotor al dialogului inter-creștin în perioada interbelică

RADU PETRE MUREȘAN

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București*

Rolul Ortodoxiei în ansamblul lumii creștine. Implicarea profesorului Vasile Ispir în dialogul inter-religios din perioada interbelică (titlul declarat)

Profesorul Vasile Ispir, eruditul profesor de misiologie din perioada interbelică, a lăsat moștenire o operă care impresionează nu atât prin vastitate, cât prin acuitatea percepției realităților contemporane, prin prospețimea reflecției misionare, prin legătura indisolubilă între cuvânt și faptă, prin integritatea morală care făcea ca în scrierile sale să fie „cuvânt cu putere multă”. Cu toate acestea personalitatea profesorului Vasile Ispir a fost în mod nemeritat pusă într-un con de umbră, iar contribuția lui la dezvoltarea studiului misiunii ortodoxe nu a fost suficient subliniată.

Dacă ar fi să enumerăm câteva aspecte importante ale biografiei sale, așa cum sunt prezentate în revistele teologice, îndeosebi în numerele festive dedicate înființării Facultății de Teologie Ortodoxă din București¹. am spune că a absolvit Facultatea de Teologie la

¹ Prof. Alexandru Ciurea, „Contribuții la istoricul Facultății de Teologie și Institutului Teologic Universitar din București”, *Biserica Ortodoxă Română* LXXV nr. 11-12, nov-dec 1957 (volum aniversar la 75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București), p. 1071-1206; A se vedea și medalionul realizat de prof. Ioan Rămureanu

București, a beneficiat de burse la Berlin și la Oxford², a fost primul doctor în teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă din București în 1919³, primul titular al Catedrei de Îndrumări Misionare, în anul 1922⁴, secretar general la Ministerul Cultelor și Artelor, în vremea guvernării I.C. Brătianu (1922-1926), decan pentru scurtă vreme al Facultății de Teologie din București (1946-1947). A fost însă, mai presus de toate, îndrumătorul entuziast al multor generații de studenți teologi, cărora le-a insuflat preocuparea pentru un misionarism activ și pragmatic, în care el însuși era implicat cu toată ființa⁵.

Un episod important al biografiei profesorului Vasile Ispir îl reprezintă participarea, în calitate de profesor de teologie, la dialogul inter-creștin (ecumenic) în perioada interbelică, fiind practic nelipsit din delegațiile Bisericii Ortodoxe Române la diverse congrese și întruniri menite să analizeze modalitățile în care se poate stabili cooperarea între diverse biserici și confesiuni creștine.

Așa cum se cunoaște, la începutul secolului al XX-lea, lumea creștină a fost cuprinsă de o efervescență fără precedent în direcția dialogului, apropierii și colaborării, din care se va naște mai târziu mișcarea ecumenică, așa cum o cunoaștem astăzi. Pașii importanți în această împreună călătorie a creștinilor au fost Conferința Misionară de la Edinburgh din 1910, conferințele Comisiei Viață și Muncă (*Life and Work*) care au început cu Conferința de la Stockholm din 1925 și conferințele Comisiei Credință și Constituție (*Faith and Order*) care au debutat cu Conferința de la Lausanne din 1927. Bise-

în „Centenarul Facultății și Institutului de Teologie din București”, *Studii Teologice*, an XXXVII (1981), p. 44; Constantin Bercuș, „Moartea prof. Vasile G. Ispir”, *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXV, nr. 4-9, apr-sept 1947, p. 250-257; „Profesorul Dr. Vasile G. Ispir”, *Biserica și Școala*, nr. 31 (27 iulie 1947), p. 230-231.

² În lista absolvenților prestigioasei universități este consemnat și Vasile George Ispir cu teza „*Notes&Essays relating the comparative religion*” (<http://web.prm.ox.ac.uk/sma/index.php/articles/article-index/341-oxford-diploma-students-1907-1920.html>, accesat în data de 30 martie 2018);.

³ Profesorul Vasile Ispir a fost specialist în istoria comparată a religiilor, scriind mai multe cărți și studii în acest domeniu: *Introducere în studiul religiunii comparate*, București, 1915; „Ideea de Dumnezeu în Țara Masailor”, *Studii Teologice*, I (1929), nr. 1, p. 15-47; „Ideea de Dumnezeu în Congo”, *Studii Teologice* I (1930), nr. 2, p. 19-55; „Ideea de Dumnezeu în Uganda”, *Studii Teologice* II (1931), nr. I, p. 99-146.

⁴ Prof. Alexandru Ciurea, „Contribuții la istoricul Facultății de Teologie”, p. 1176-1177 și 1181.

⁵ A se vedea *Bibliografia subiectelor tratate în Seminarul de Sectologie de sub direcțiunea dlui Profesor Dr. V. Gh. Ispir pe anii 1932/1933; 1933/1934 și 1934/1935*, Tipografia Ziarului Universul, 1935.

rica Ortodoxă Română a susținut aceste eforturi, trimițând la toate întâlnirile inter-creștine delegații formate din profesori de teologie sau chiar ierarhi.

În cele ce urmează, aș dori să prezint viziunea profesorului Ispir despre misiunea externă a Bisericii Ortodoxe, așa cum se conturează ea în conferințele susținute, articolele publicate sau informațiile pe marginea participării la diverse întâlniri inter-ortodoxe sau inter-creștine. Punctele sale de vedere care exprimă, așa cum vom vedea, idealuri sincere, evaluări pragmatice, întrebări fără răspuns sau nemulțumiri, rezumă de fapt întregul zbucium care a caracterizat mișcarea ecumenică la începuturile ei.

Considerațiile care urmează sunt preliminare și urmează să fie întregite de documente de arhivă sau memorialistice, iar apoi integrate în curentul mai larg al discuției despre oportunitatea implicării Bisericii Ortodoxe (Române) în dialogul ecumenic, discuție care polariza societatea românească în perioada interbelică. Sa amintim doar că în 1929 Episcopul Hotinului, Visarion a transmis ierarhilor și teologilor Bisericilor Ortodoxe scrisoarea „Spre unirea în Domnul” (Chișinău, Tipografia Eparhială Cartea Românească, 1930), care a fost cunoscută și apreciată în toată lumea creștină⁶. Scrsiarea pornea de la întrebarea retorică „până când Biserica ortodoxă va fi alcătuită din bucăți nelegate între ele, decât ideea abstractă a unirii dogmatice?” (p. 9). și continua „Din parte, făcându-ne întrebarea de față, dorim a determina mințile luminate și sufletele calde din toate bisericile răsăritului ortodox, să binevoiască a porni, pe orice cale ar crede mai bine, acțiunea de apropiere frățească dorită, manifestată prin acte de strânsă colaborare a bisericilor noastre (...) prin conferințe generale panortodoxe și printr-un organ comun de publicitate”

„E un dor universal ca Biserica să fie una și în manifestarea ei, ca și în credința ei”, spunea profesorul Vasile Ispir în anul 1920 în paginile revistei *Solidaritatea*⁷. Această convingere era exprimată în contextul unor evenimente importante pentru lumea creștină, care avuseseră loc în luna august

⁶ Despre scrisoare, ziarul *Universul* din 11 și 17 august 1929; Nichifor Crainic, *Apel la Unire*, ziarul „Curentul”, 14 august 1929; Arhim Daniil Ciubotaru ziarul „Cuvântul”, 15, 16, 17 august 1929; Revista „Luminătorul” din Chișinău, nr. 16-17 din august, 1929; Revista „Graiul vremii”, a societății clerului ortodox român, 19 august 1929

⁷ V.G. Ispir, Conferința universală relativă la unirea tuturor Bisericilor, *Solidaritatea*, ?, p. 33

a anului 1920 (pe care o numește „luna avântului ideal, luna visurilor nobile de frăție și pace universală”)⁸, respectiv Conferința internațională a Comisiei „Credinței și Constituției” (Order and Faith Conference)⁹, Congresul Federației Creștine Mondiale a Studenților, respectiv Congresul Alianței Mondiale pentru Promovarea Prieteniei prin Biserici. În viziunea sa, toată această emulație constituie „un moment unic în istorie când toate confesiunile și toate nuanțele de credință în Hristos se adună la un loc ca să găsească punctele de unire, normele fundamentale, care să servească de bază în predica comună contra necredinței”.

Când vorbea despre unirea Bisericilor ca despre un ideal mai apropiat sau mai îndepărtat, profesorul Vasile Ispir avea o abordare pragmatică asupra modalităților concrete în care poate avea loc această unire. Era convins că dacă în legătură cu „viitoarea Biserică unificată”, problema se va pune pe teren dogmatic, cu siguranță se va ajunge la neînțelegeri. Problema unității de credință nu era un lucru simplu, era important să se stabilească până la ce punct va fi ea necesară, dacă se va exprima sau nu printr-un crez, și dacă da, ce formulă va fi găsită. „Noi ortodocșii- era de părere profesorul Ispir- ne rugăm în bisericile noastre pentru unirea tuturor. Dar întrebarea este cum ne unim? Pe ce baze ne înțelegem?...Care-i criteriul adevărului? Care-i pivotul de bază al autorității în religie. Și apoi unde tindem și ce vrem? Reuniune, dar pe ce baze? Pe cult, crez sau autoritate?”¹⁰.

Pentru a răspunde la această întrebare, profesorul Vasile Ispir atrăgea atenția că termenul de „ecumenism” nu are același înțeles în întreaga lume creștină și că există atâtea „ecumenisme”, câte confesiuni sunt. Romano-Catolicii înțeleg ecumenicitatea ca adeziune formală, exterioară la autoritatea Papei, în timp ce pentru protestanți ecumenic înseamnă interconfesional, internațional și apoi mondial, universal. Spre deosebire de aceștia, „noi creștinii ortodocși, dăm cuvântul cuvântului ecumenic un înțeles mai adânc, nu privim lucrurile la suprafață, ci vertical, în adâncime, identificându-ne nu cu o putere văzută, ci cu un crez etern”.

⁸ V.G. Ispir, Spre o nouă confederațiune religioasă, *Solidaritatea*, anul I, iunie-iulie 1920, no. 3-4, p. 147

⁹ V.G. Ispir, În drum spre unirea bisericilor, *Solidaritatea*, anul I, dec-ian nr. 9-10, p. 339-341

¹⁰ Vasile Ispir, *Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate*, p. 7.

Din cauza acestor diferențe structurale în corpul creștin, idealul unirii tuturor creștinilor i se părea unul îndepărtat. Cu toate acestea, a participat cu mult entuziasm la toate întâlnirile inter-creștine, fiind convins că ele puteau să aibă un rezultat imediat, și anume întărirea credinței și încheierea unei confederații religioase în jurul căreia creștinismul viitor se va întări și va rezista¹¹. Astfel, credea sincer că asociațiile sau comisiile care promovau unirea creștinilor sau cel puțin colaborarea între ei „sunt tot atâtea mișcări mondiale cu scopul precis de a reface un front creștin în fața necredinței atee, în fața noului păgânism, de a lupta contra relelor sociale, ori de a urmări convertirea popoarelor necreștine”¹². În relațiile internaționale, spunea profesorul Vasile Ispir, este nevoie de colaborarea tuturor forțelor, pentru realizarea cetății lui Dumnezeu pe pământ, iar diversele confesiuni vor trebui să înțeleagă că numai printr-o platformă de acțiune comună va prevala spiritul creștin, care este unul al dragostei și dialogului. Astfel, el era convins că diferențele confesionale trebuie să rămână apanajul luptelor dogmatice, în timp ce pentru realizările practice era nevoie de colaborare¹³.

Dacă unitatea de credință era un ideal a cărui împlinire era incertă pe viitor, exista totuși un al teren, unde „Bisericele de toate nuanțele” se puteau întâlni și anume terenul luptei sociale și a problemelor morale: „Problema moral socială a timpurilor noastre, lupta pentru revendicarea drepturilor celor mulți și slabi, celor oropsiți și nedreptățiți ai soartei, poate fi o platformă comună de înțelegere a bisericilor”¹⁴. Profesorul Ispir era convins că de la acest punct trebuie pornit atunci când se pune problema relațiilor inter-creștine, pentru că, „după ce asperitățile veacurilor și neînțelegerile naturale se vor fi înlăturat”, să poată începe în adevăr discuțiunea de doctrină. Din această cauză, privea

¹¹ „Este un moment unic. Și apoi chiar dacă idealul prea îndepărtat al unirii tuturor creștinilor nu se poate realiza încă, un suflu nou de întărire a credinței va trebui să iasă”... „Idealul unirii tuturor poate că e prea îndepărtat. Dar dacă va reuși să atragă de partea sa Biserica veche catolică și Biserica episcopală anglo-americană, va fi reușit să înghebeze acea confederație religioasă în jurul căreia creștinismul viitor se va întări și va rezista în contra tuturor atacurilor necredincioșilor”. (V.G. Ispir, Spre o nouă confederațiune religioasă, Solidaritatea, anul I, iunie-iulie 1920, no. 3-4, p. 150)

¹² Vasile Ispir, *Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate*, p. 7.

¹³ Vasile Ispir, „Biserica Ortodoxă Română față de Congresele internaționale din ultimii zece ani”, p. 436.

¹⁴ V.G. Ispir, În drum spre unirea bisericilor, „Solidaritatea”, anul I, dec-ian nr. 9-10, p. 340;

cu mare încredere Alianța Universală pentru promovarea relațiilor amicale între națiuni și prin intermediul bisericilor, care urmărea stabilirea unei platforme comună de cooperare pentru afirmarea idealului creștin-social.

Deoarece discuția referitoare la unirea Bisericilor era vitală în Apus, așa cum a avut ocazia să constate la toate întâlnirile la care a participat, se puneau problema care este atitudinea Bisericii Ortodoxe în acest context. Profesorul Ispir remarcă cu amărăciune faptul că *„Biserica de Răsărit, din cauza vitregiei împrejurărilor, n-a avut o politică ecleziastică a ei, cum a avut de pildă Biserica papală, și din cauza evenimentelor istorice ea este încă divizată și nu știm dacă poate avea o atitudine precisă”*¹⁵. Cu toate acestea, a susținut cu convingere că Ortodoxia are un cuvânt important de spus în ansamblul lumii creștine. *„Biserica Ortodoxă, cu prestigiul ei de necontestat, cu adevărul religios de partea ei, și cu frumusețea cultului de toți admirat, are menirea de a întregi creștinătatea din nou, de a uni pe catolici și pe evanghelici, pe reformați și pe protestanți și pe vechii dizidenți creștini, pentru ca uniți cu toții la un loc să se reia marea cruciadă a creștinării lumii, spre a fi în cele din urmă „o turmă și un păstor”*¹⁶.

Ortodoxia are cu siguranță ceva de oferit lumii creștine¹⁷. Iar acel ceva este chiar specificul creștinismului, păstrat cu sfințenie în Biserica Ortodoxă. În viziunea profesorului Vasile Ispir, dacă se poate vorbi de unirea bisericilor, acest lucru se poate înfăptui numai sub stindardul Ortodoxiei. De aceea, Biserica Ortodoxă nu trebuie să evite reuniunile cu celelalte confesiuni. Din contră, scopul ei este să cheme lumea întreagă, popoarele toate la mântuire, la transformare spirituală sub egida eternității: *„Biserica Ortodoxă a Răsăritului a înțeles să iasă din fagașul izolării și să conlucreze cu alte confesiuni. Efectele nu se pot vedea încă, dar în planul puterii lui Dumnezeu este cu neputință să nu fie socotite toate strădaniile făcute pentru mai binele omenirii”*¹⁸.

¹⁵ V.G. Ispir, În drum spre unirea bisericilor, „Solidaritatea”, anul I, dec-ian nr. 9-10, p. 341;

¹⁶ Vasile Ispir, *Misiunea actuală a Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 20.

¹⁷ „La noi ortodocșii viața creștină are un farmec deosebit de bucurie, de iubire, de luminare sfântă. Există un suflu deosebit în Biserica noastră, același suflu, fie de am fi la Atena, Constantinopol, Belgrad ori Moscova, București ori Mănăstirea Neamțului. E ceva interior, specific, care ne ține deasupra intereselor lumii” (Vasile Ispir, *Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate*, p. 10).

¹⁸ Vasile Ispir, „Biserica Ortodoxă Română față de Congresele internaționale din ultimii zece ani”, p. 437.

Pentru salvarea omenirii din ghearele crizei mondiale care o sugrumă este nevoie de „unitate în fundamentele credinței”, iar acest lucru se poate face doar sub conducerea Ortodoxiei și având la bază tradiția veacurilor primare¹⁹. Pentru aceasta, era indispensabilă înființarea unei federații creștine, Federal Council of the Churches in Christ (anticipând astfel înființarea Consiliului Mondial al Bisericii în 1948), care trebuia să funcționeze pe baza succesiunii apostolice și sinodalității Bisericii. Participând la această federație, ortodoxia nu trebuie să facă nici un compromis, ci să afirme dreapta credință²⁰. Sediul acestei Federații urma să fie la Ierusalim, oraș care a exercitat asupra sa o mare fascinație, mai ales după pelerinajul făcut la Locurile Sfinte împreună cu studenții în anul 1932²¹.

Singurul lucru care poate amenința această poziție excepțională a Ortodoxiei în cadrul lumii creștine ar fi doar lipsa de coeziune a Bisericilor Ortodoxe Surori și slaba lor aplecare spre organizarea unor inițiative comune. Iar această lipsă de coeziune se datora în mare parte orgoliilor pe care le întâlnim în fiecare biserică ortodoxă, mai ales în epoca modernă, când ortodoxia a fost subjucată de naționalism și etnofiletismul a devenit o modă. Pentru a surmonta acest neajuns, profesorul Vasile Ispir considera că este necesar să se cunoască exact poziția misionară din fiecare biserică ortodoxă și din vechile patriarhate, deplângând în acest context faptul că ortodocșii nu au un organ de publicitate comun care să realizeze o informare reciprocă referitoare la evenimentele religioase importante din fiecare biserică și că nu există un consiliu comun permanent atașat pe lângă Patriarhia Ecumenică care să ia deciziuni comune referitoare la chestiunile misionare arzătoare.

De asemenea, pentru îndeplinirea idealului misionar al Bisericii Ortodoxe este absolută nevoie de înființarea unui Institut Superior Misionar, o Academie Teologică Ortodoxă în care să se pregătească

¹⁹ „Unirea nu se va putea face decât pe baza tradițiunii Bisericii Ecumenice Ortodoxe, care singură este normativă” (Vasile Ispir, *Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate*, p. 9).

²⁰ „Nici un compromis, nici o tranzacție, ci completă afirmație...Biserica Ortodoxă nu-i tranzacțională, ci comprehensivă. Înțelegând libertatea de opinie, ea afirmă autoritatea de religie” (Vasile Ispir, *Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate*, p. 11).

²¹ „Sediul misionar al Patriarhatului Ecumenic trebuie să se mute de la Constantinopol, unde nu mai are nici un motiv să mai rămână, la Ierusalim, în cetatea sfântă a ortodoxismului, pe care azi o conduc romano-catolicii și alte confesiuni. Este nevoie să se construiască la Ierusalim o mănăstire Ortodoxă Românească și un cămin pentru numeroșii pelerini din România” (Vasile Ispir, *Biserica în serviciul social*, p. 53).

viitorii misionari, cursurile urmând să se desfășoare în greacă, rusă și română²². Ortodoxia are nevoie, de asemenea, de o Asociație Misionară Ortodoxă pentru propovăduirea Evangheliei, de un comitet consultativ internațional creat în jurul Patriarhului Ecumenic, format din reprezentanții tuturor națiunilor ortodoxe, care vor căuta în spiritul sinoadelor ecumenice și al prescripțiilor canonice, toate mijloacele ca Ortodoxia să fie un factor puternic în relațiile internaționale. Era necesară, în egală măsură, convocarea periodică, din 10 în 10 ani, a unui Sinod Panortodox în care să se discute toate problemele cu care se confruntau Bisericele Ortodoxe.

Profesorul Vasile Ispir a intrat într-un con de umbră în timpul regimului comunist, însă contribuția lui la dezvoltarea studiilor misionare, la afirmarea ortodoxiei în cadrul lumii creștine și la renașterea morală a poporului român, care trebuia să urmeze renașterii naționale, nu merită să fie uitată la 100 de ani după Marea Unire. Profesorul Vasile Ispir a susținut cu curaj că misiunea în România Reîntregită nu trebuie să fie doar internă, ci și externă deoarece doar în măsura în care Biserica se extinde mai departe, în acea măsură ea dovedește viabilitatea ei²³.

Desfășurarea misiunii externe în cadrul Bisericii Ortodoxe Române a întâlnit însă puternice obiecții din partea contemporanilor săi, care susțineau că este nevoie să ne ocupăm mai întâi de problemele noastre, și apoi de ale altora, că poporul român, care tocmai se încheagă în noile sale hotare, nu poate susține visul utopic de a răspândi creștinismul în lumea întreagă, că suntem prea mici în comparație cu alte națiuni sau că nu avem resursele necesare. S-a despărțit cu greu de acest proiect și doar atunci când a realizat că este nevoie pe de o parte de o organizare bisericească puternică, iar pe de altă parte este nevoie de timp pentru ca românii, creștini-ortodocși, să conștientizeze chemarea lor de a fi misionari: „Zadarnic am aminti că sunt popoare mici ca suedezii, danezii, olandezii care au misiuni creștine puternice pe toată fața pământului. Românii creștini nu s-au convins încă de obligația ce ar avea-o de a contribui și ei la mărirea patrimoniului religios universal”²⁴.

²² Vasile Ispir, *Misiunea actuală a Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 18.

²³ „Dar sunt popoare mai tinere ca suedezii și norvegienii sau popoare mai mici ca danezii și olandezii care au misiuni. Și când astfel de popoare au misiuni, nu înțeleg cum România, cea mai mare țară ortodoxă din Europa în momentul de față, nu ar putea avea o misiune” (Vasile Ispir, *Misiunea creștină în România nouă*, p. 18).

²⁴ Vasile Ispir, *Biserica socială*, p. 9.

Conceptul de unitate în Dogmatica Ortodoxă

CRISTIEL IOJA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad*

1. Persoana lui Hristos – baza unității Dogmaticii

În Dogmatica ortodoxă Persoana lui Hristos este centrală. Atât părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993), cât și dogmatisti ca Justin Popovici (1894-1979) sau Dumitru Popescu (1929-2010) pun la baza sistemului dogmatic exprimat în manualele lor de dogmatică, Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, Logosul întrupat¹. Persoana lui Hristos nu este doar centrală în aceste Dogmatici, ci reprezintă chiar baza unității sistemului dogmatic. Din aceste *Dogmatici* transpare cu prisosință – deși cu accente și nuanțe diferite – caracterul *interrelațional* al dogmelor în sensul în care viziunea exprimată, concentrează în jurul Persoanei lui Hristos toate celelalte aspecte ale Dogmaticii în mod interrelațional, fiecare capitol cuprinzând, ca într-un mănunchi, elemente ce țin totodată de gnosologie, antropologie, cosmologie, soteriologie și eshatologie sau triadologie. În aceste *Dogmatici*, autorii nu uită faptul

¹ A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission de l'Eglise* în „Contacts”, 92(1975), p. 447-457; Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos, Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 38-39; Cristinel Ioja, *Father Justin Popovich: The Biblical and Patristical Hermeneutics of the Dogmas of the Twentieth Century* în „Journal of the Orthodox Theological Faculty”, University of East Sarajevo, Special issue, Commemorating 20 years from the founding of Theological Faculty „Saint Basil of Ostrog” in Foča, 2014, p. 77-88. Georges Florovsky așază la baza sistemului său teologic Persoana lui Hristos (Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the present*, SPCK, London, 2015, p. 92).

că întreaga operă a lui Hristos pornește din Treime pentru a aduce pe oameni în comuniune cu Treimea. De aceea, cele două dogme fundamentale ale Bisericii, *treimea și doimea*, prezentate pe larg în cadrul triadologiei și hristologiei, iradiază implicații esențiale în toate compartimentele Dogmaticii Ortodoxe, acestea regăsindu-se din gnoсеologie până în eclesiologie și eshatologie. Cel mai reprezentativ exemplu pentru noi rămâne *Teologia Dogmatică Ortodoxă* scrisă de părintele Dumitru Stăniloae. Această lucrare – fără a maximaliza importanța ei – considerăm că reprezintă un nou nivel de înțelegere și exprimare a dogmelor, un nou mod de a adânci în unitate datele Revelației divine și de a unifica mesajul viu și mântuitor al lui Hristos.

Părintele Stăniloae arată că Logosul a fost în lume de la început prin rațiunile lucrurilor și prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui însuși, motiv pentru care teologia patristică evidențiază legătura dintre antropologie și hristologie adică „împlinirea omului și cosmosului în Hristos ca Persoana supremă în relație cu celelalte Persoane treimice”². De aceea, în Dogmatica ortodoxă se vorbește mai nou despre Hristos cosmic sau dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos, învățătură cu profunde rădăcini biblice și patristice și despre antropologia hristologică sau antropologia în perspectiva hristologiei.

Plecând de la acest fapt, Logosul întrupat și înviat, Hristos este culmea Revelației, în El și prin El se descoperă nu doar voia Tatălui cu privire la răscumpărare, ci și destinul comun al omului și al cosmosului. Deci, „cheia de boltă a creațiunii nu este o lege impersonală generală, nu este o substanță, ci Persoana plină de sens, plină de toate sensurile a Logosului”³. De aceea, Dogmatica creștină nu este un sistem de idei cu caracter de precepte – mutație fundamentală față de Dogmaticile clasice din secolul al XIX-lea – iar mântuirea se realizează în Persoana lui Hristos.

Din perspectiva centralității Persoanei lui Hristos în Dogmatică, dogmele Bisericii constituie un sistem spiritual unitar. Acest sistem nu e alcătuit din principii abstracte, ci „e unitatea vie a lui Hristos, Persoana în care e unită și care unește Dumnnezeirea și creația”⁴. Accentul cade nu pe *sistem*, înțeles în sens abstract, ci pe *viață*, înțeleasă

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 7, 20.

³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 19.

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 56.

ca și comuniune a omului cu Dumnezeu în Hristos. Această mutație este fundamentală pentru o nouă abordare și aprofundare a Dogmaticii ortodoxe, delimitată metodologic și istoric de influențele scolasticii medievale. „Dogmele creștine alcătuiesc o unitate, deosebită de orice alt sistem unitar, atât prin faptul că țin în fața credinciosului o perspectivă de dezvoltare infinită, adică adevărata mântuire, cât și prin faptul că puterea pentru ea și perspectiva ei este dată real în Hristos, Persoana divină, Care e în același timp și omul aflat în comuniunea cu infinitatea dumnezeiască. De fapt în Hristos e concentrat și realizat integral tot ceea ce este exprimat în dogmele creștine [...] Dogmele creștine nu sunt un sistem de învățături, finit în perspectiva lui și dependent de om în realizarea lui limitată, ci tălmăcirea realității lui Hristos în curs de extindere în oameni. Ca atare ele exprimă Revelația cea mai evidentă, pentru că Hristos presează ca realitate divino-umană perfectă cu iubirea și cu puterea Lui asupra noastră. Hristos este astfel dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuiri”⁵. În acest text, părintele Stăniloae deschide cel puțin două niveluri de înțelegere a dogmelor: a) dogmele prin conținutul lor sunt realitate mântuitoare care se deschide omului spre o comuniune infinită; b) dogmele descoperă realitatea lui Hristos, culmea Revelației într-o formă dinamică, de extindere în oameni. Prin urmare, în dogme am putea spune că este prezentă viața infinită a Treimii descoperită în Hristos și oferită dinamic oamenilor în vederea comuniunii acestora cu Dumnezeu.

Părintele Stăniloae subliniază această mutație pe care a realizat-o în Dogmatică, de pe *sistem*, ca organizare rigidă de concepte, pe *viață*, pe comuniunea vie și personală dintre Dumnezeu-Treime și om în Hristos. „Dogmatica creștină înfățișează lucrarea mântuitoare și dăruitoare de viață veșnică a Persoanei dumnezeiești a lui Hristos devenit om, cum și relația noastră liberă cu ea, datorită căreia putem primi această viață fără de sfârșit”⁶. Plecând de la aceste premise putem afirma că baza Dogmaticii ortodoxe nu stă în conceptele pe care le pune în evidență, nici chiar prin legătura dintre acestea, ci în Persoana vie a lui Hristos în care se concentrează întreaga iconomie a mânturii și este prezent în toată Dogmatica. Ni-ciun capitol al Dogmaticii – în sensul împărțirii didactice a acesteia – nu poate face abstracție de Hristos și de lucrarea Lui mântuitoare în perspectivă trinitară, cosmică și eclesială.

⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. I, p. 57

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 109

2. Interrelaționalitatea în Dogmatică

Una dintre izbânzile teologiei secolului al XX-lea este perspectiva unitară asupra dogmelor și Dogmaticii printr-o metodă paradoxală specifică gândirii patristice. Teologii ortodocși ai secolului al XX-lea până astăzi vorbesc despre unitatea fundamentală dintre dogmă-spiritualitate-cult, prin care s-a reușit, pe de o parte debarasarea de influențele scolasticii medievale, iar pe de altă parte, înnoirea teologiei, racordarea ei la sursele revelaționale și la gândirea și experiența Părinților Bisericii. Problema care se pune în Dogmatică din punct de vedere metodologic nu este doar aceea de a unifica începutul cu sfârșitul, nici chiar de a unifica începutul, mijlocul și sfârșitul, ci a le ține pe toate împreună și în același timp distincte printr-o metodă paradoxală și într-un mod perihoretic.

De pildă, în Dogmaticile ortodoxe din secolul al XIX-lea și secolul al XX-lea, eshatologia este plasată ca un capitol final în care se tratează despre „lucrurile ultime”. Asa sunt structurate Dogmaticile lui Macarie Bulgakov, Silvestru de Canev, Alexiu Comoroșan, Iosif Iului Olariu, Chistu Andrutsos ș.a. Dacă privim cu atenție ele sunt structurate după Dogmaticile occidentale, în care, în secțiunea despre „lucrurile ultime” se tratează despre moarte, judecata particulară, purgatoriul, judecata universală, învierea morților, sfârșitul lumii, raiul și iadul, trupurile înviate. În unele Dogmatici este inserată în acest capitol – însă extrem de restrâns și discutabil ca loc – învățătura despre cinstirea icoanelor, a moaștelor și sfinților.

O notă specifică o întâlnim în Dogmatica părintelui Stăniloae (1978) în care eshatologia deși constituie un capitol final, aceasta reprezintă o constantă în conținutul Dogmaticii sale, elementele acesteia fiind prezente încă de la tema Revelației. Din primele pagini ale Dogmaticii sale, părintele Stăniloae subliniază perspectiva eternității omului, faptul că omul este creat pentru eternitate și comuniunea cu Persoana sau cu Persoanele infinite devine pentru oameni mijlocul de înaintare nesfârșită în iubire și cunoaștere. În aceste prime pagini, părintele Stăniloae vorbește despre sensul final al omului, ca menținere și desăvârșire a lui în eternitate, fiind deschis unor sensuri superioare lumii, tinzând spre o ordine dincolo de el⁷. O eshatologie izolată în viitor nu corespunde cu experiența eclesia-

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 14-16.

lă ortodoxă, în care se dă mărturie despre prezența Împărăției aici și acum, ca arvună și ca urcuș până la împărțășirea deplină, fața către Față în Împărăție. În acest sens, „eshatologia este mai puțin o parte specială a teologiei dogmatice cât mai degrabă o constantă care străbate ca un fir roșu întreaga teologie ortodoxă”⁸.

În acest punct, se deschide perspectiva unei priviri unitar-distincte asupra dogmelor și a capitolelor Dogmaticii, în care Revelația deja descoperă sensul ultim al lucrurilor și dinamica lor în Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică. Astfel, teologia ortodoxă are o dimensiune eshatologică, pentru că dogmele Bisericii au o dimensiune eshatologică. Nu putem vorbi despre om și cosmos, despre Biserică și Taine fără să vedem scopul și funcționalitatea lor eshatologică în perspectivă triadologică și hristologică. Prin urmare, eshatologia în Biserică, dogme și teologie nu este ceva static, o realitate a viitorului, ci ceva dinamic în sensul unei experiențe actuale a celor de care ne vom împărțăși deplin. Eshatologia nu trebuie confundată cu „sfârșitul lumii” și nu trebuie limitată la evenimentele care însoțesc a doua venire. Ea este în Hristos prin Duhul Sfânt „ferment” al istoriei, al socialului și al culturii. Schmemmann atrage atenția că eshatologia nu este o evadare din lume, dimpotrivă, este izvorul și fundamentul doctrinei creștine despre lume și activitatea Bisericii în lume.⁹ Reînnoirea Bisericii și a Dogmaticii constă în „îndepărtarea și distrugerea aceluia „divorț” dintre gândirea Bisericii și experimentarea Împărăției lui Dumnezeu”¹⁰. Prin urmare, Dogmatica Ortodoxă are nevoie de o eshatologie prezentă în conținutul și structura de ansamblu al acesteia și de interrelaționare a conținutului ei în jurul Persoanei lui Hristos în care se descoperă Împărăția, fiind începutul, mijlocul și sfârșitul creației.

Aceasta se poate realiza printr-o viziune interdependentă asupra dogmelor, prin inserarea organic-sintetic-selectivă a liturgicului și a spiritualității în Dogmatică, prin înțelegerea că eshatologia pă-

⁸ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 311. A se vedea și John Mezzendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 291.

⁹ Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 219.

¹⁰ Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune* p. 223. „Cu cât gândim mai mult în termeni euharistici și eshatologici, cu atât vom fi mai acut conștienți de faptul că moda acestei lumi trece și că lucrurile dobândesc sens, rost, consistență și realitate numai în raport cu venirea lui Hristos și a slavei Sale” (p. 326).

trunde și formează întreaga credință creștină ca inspirație și motivație dinamică, că eshatologia nu este negare a lumii și istoriei, ci ferment și prezență înnoitoare în structurile ei. Acest exercițiu, care va avea și o dimensiune apologetică, nu doar teologic-înnoitoare va depăși rigiditatea juridică a unei teologii de școală despre dogme și va exprima un raport corect, din perspectivă eclesială, între componentele ansamblului Dogmaticii Ortodoxe. O Dogmatică în care Persoana lui Hristos rămâne fundament, conținut ontologic și finalitate va putea exprima și un corect raport între Biserică și istorie, Biserică și lume, Biserică și cultură.

3. Spre o convergență perihoretică în Dogmatica Ortodoxă

În Occident spiritualitatea și teologia, au fost separate în categorii ce se exclud reciproc¹¹, fapt ce a condus la pendularea între scolastică și pietism, între raționalism și sentimentalism religios¹². În Dogmaticile ortodoxe ale secolului al XIX-lea se resimte această lipsă de unitate între dogmă și spiritualitate, dogmă și cult, fapt ce evidențiază tendința spre abstractism și spre sciziune între capitolele Dogmaticii și chiar în interiorul lor. Andrew Louth vorbind despre acest divorț dintre teologie și mistică, dogmă și spiritualitate arată că: „Un mod în care se manifestă divizarea în teologie îl constituie separația dintre teologie și spiritualitate, dezbinarea dintre gândirea despre Dumnezeu și mișcarea inimii către Dumnezeu. Este o separare între minte și inimă (...), o separație deosebit de dăunătoare în teologie pentru că ea amenință în chip fundamental întregul eșafodaj al acesteia, atât în aspectul ei duhovnicesc, cât și în cel intelectual”¹³.

În secolul al XX-lea, în sinteza neopatristică, s-a recuperat, în mare măsură, unitatea dintre dogmă-spiritualitate-cult, fiind depă-

¹¹ Thomas Merton, *Seed of Contemplation*, Anthony Clarke, 1972, p. 197, apud Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002. p. 12. Andrew Louth observă că unul din rezultatele acestui divorț dintre teologie și mistică este faptul că el tinde să fie transferat și în studierea teologiei Părinților Bisericii, așa încât, cine studiază patristica îl cunoaște pe Origen din tratatele *Despre Principii* și *Contra lui Cels* sau pe Grigorie de Nyssa din *Contra lui Eunomiu*, dar nu îl cunoaște pe Origen cel din *omilii* sau *comentarii*, nici pe Grigorie al Nyssei cel din *Viața lui Moise* sau din *Omilii la Cântarea Cântărilor*.

¹² Diac. Ioan I. Ică jr., *Teologia ca „deslușire a Tainei”*, Prefață la: Andrew Louth, „Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei”, trad. Mihai Neamțu, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 13.

¹³ Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, p. 35.

șită, la nivelul metodei teologice dureroasa sciziune din scolastica medievală. Vladimir Lossky a arătat că „în tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între Mistică și Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și între dogma afirmată de Biserică”¹⁴. Teologia și Mistica sunt în mod fundamental complementare, ele nu pot fi văzute decât împreună. O asemenea unitate transpare atât din opera lui Lossky, cât și din scrierile teologilor din secolul al XX-lea: Dumitru Stăniloae, Justin Popovici, Panayotis Nellas, Ioannis Romanidis, Nikolaos Matsoukas s.a. Aprecierile lui Lossky la adresa unității nedespărțite dintre mistică și teologie, dogmă și spiritualitate, subliniază și faptul că atunci când se vorbește despre teologia mistică a tradiției răsăritene, acest lucru nu se poate realiza decât în cadrele dogmatice ale Bisericii Ortodoxe. Deci, nu putem avea o înțelegere autentică a mesajului dogmatic mântuitor fără o experiență a acestuia, după cum nu putem vorbi de o experiență creștină autentică în afara adevărilor dumnezeiești, adică, nefundamentată dogmatic.

Tot în secolul al XX-lea, A. Schmemmann militează pentru unitatea dintre dogmă și cult, pentru unitatea dintre dogmatică și cult, teologia liturgică ne mai fiind văzută simplu, prin prisma regulilor tipiconale și canonice, ci ca o disciplină fundamentală care stă în relație interioară cu dogmatica și spiritualitatea. Pentru Schmemmann, cultul liturgic are o valoare doctrinară, așa încât nu numai cultul are o structură doctrinară bine definită, ci și dogma se fundamentează pe cultul Bisericii. În esență, pentru Schmemmann, „problema liturgică a timpurilor noastre e astfel aceea de a reda Liturghiei sensul ei teologic, iar teologiei dimensiunea ei liturgică”¹⁵. Acest demers are în vedere viața omului modern pentru care teologia trebuie să redescopere ca proprie „regulă de credință” acel *lex orandi* al Bisericii, iar Liturghia să se reveleze ea însăși ca *lex credendi*¹⁶. Dogma, dacă nu se fundamentează pe cult și nu se exprimă în doxologie, riscă să devină distantă pentru viața oamenilor, rece și de neînțeles. În Ortodoxie, cultul devine doxologie, iar tradiția dogmatică devine tradiție cultică, doxologică¹⁷, accesibilă și prezentă în mod pronunțat la nivelul vieții comunitare

¹⁴ Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, p. 35

¹⁵ Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei* p. 207.

¹⁶ Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, p. 208.

¹⁷ Aurel Grigoraș, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii*, Ortodoxia, XXIX (1977), nr. 3-4, p. 352.

și personale a creștinilor. Această relație între dogmă și cult, dogmă și Liturghie evită separația dintre aspectul rațional și conținutul liturgic, duhovnicesc al dogmelor, în dogmă coexistând armonios atât aspectul rațional cât și cel duhovnicesc. Astfel, dogmele îmbie spre trăire, spre experiență a lor la nivel personal și comunitar-eclesial, prin intermediul dimensiunii cultice-sacramentale a Bisericii, și nu spre speculații sterile, care nu au legătură cu viața și cu scopul ei, care este îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului.

Prin aprofundarea dogmei în unitate cu cultul și spiritualitatea Bisericii, în Dogmatică încep să fie depășite vechile sciziuni și falsele opoziții dintre capitolele Dogmaticii și în interiorul lor, precum și între dogmă-spiritualitate-cult, realități care trebuie asumate în mod paradoxal, fără a le confunda funcționalitatea specifică și fără a le separa.

Dacă există o unitate între dogmă-spiritualitate-cult, trebuie să arătăm care este unitatea dintre Scriptură și dogmă, Scriptură și Dogmatică. Pentru Sfântul Irineu al Lyonului, de pildă, canonul adevărului, spre deosebire de cei care nesocotesc *ordinea* și *legătura* Scripturii, nu este un sistem de credințe separate, nici o narațiune similară plâsmuirilor și miturilor antice, ci „întruparea și cristalizarea coerenței Scripturii, înțeleasă ca vorbind despre Hristos, revelat în Evanghelie”¹⁸. Prin urmare, propovăduirea Apostolilor este „după Scripturi”, aceasta fiind cheia înțelegerii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu fiind autorul Scripturii și subiectul ei. Plecând de la aceste aspecte, teologia nu este nici istorie, nici mitologie sau metafizică religioasă, ci exegeză scripturistică. Toate aceste aspecte arată necesitatea angajării exegetice cu Scripturile și cu teologia anteniceeană în vederea exprimării în dogmatica ortodoxă și mai accentuat a rolului pe care îl are Sfânta Scriptură și înțelegerea ei în duhul Tradiției patristice.

Părintele Dumitru Stăniloae subliniază legătura teologiei patristice cu Scriptura și cu Biserica: „Toate scrierile Părinților sunt o interpretare a Bibliei. Se poate spune că în Biserica Părinților teologia este întotdeauna o teologie biblică. Ei nu citează decât Biblia, nu citează aproape deloc Părinții anteriori lor, cu excepția perioadei bizantine. Părinții primelor veacuri, Atanasie, Chiril, nu citează decât Biblia, fac un comentariu doxologic al Bibliei. În comentariul lor la Biblie, Părinții rămân totdeauna credincioși Duhului Bisericii,

¹⁸ John Behr, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. I, trad. Mihai G. Neamțu, Editura Sofia, București, 2004, p. 57.

rămân în cadrul glasului Bisericii. Fără a se referi întotdeauna în mod explicit la unul sau altul din sinoade, ei rămân totuși în mod nemijlocit în fidelitate față de credința Bisericii. Ei arată că credința Bisericii reiese din textul biblic [...] Credința Bisericii este cuprinsă întreagă în Biblie”.¹⁹ Georges Florovsky subliniază faptul că „simbolurile de credință erau gândite în mod deliberat a fi scripturale”²⁰.

Acestă schimbare de paradigmă în abordarea Dogmaticii începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea a dus la o înnoire a conținutului acesteia și la o depășire a sciziunilor pătrunse atât în ceea ce privește unitatea dintre capitolele Dogmaticii, cât și conținutul lor interior. Spre exemplu, în ceea ce privește Revelația s-a arătat faptul că nu există două revelații cu două niveluri succesive și supraetajate, ci o singură Revelație. „Revelația supranaturală pune doar în lumină mai clară însăși revelația naturală”²¹. Totodată, „dincolo de complexitatea modurilor, de diversitatea formelor în care s-a realizat, revelația este în sine una. Temeiul acestei unități e Hristos, Logosul Creator și Mântuitor al lumii (...). Deși în două moduri, Dumnezeu a comunicat prin fiecare din ele aceeași informație, astfel încât nu se mai poate afirma, ca în scolastică, inferioritatea vreuneia. (...) Se poate spune cel mult că modul «supranatural» are un caracter explicit, în timp ce modul «natural» unul implicit, datele acestuia solicitând, prin caracterul mai complex, interpretarea logică și exprimarea verbală în relația dintre Dumnezeu și om”²².

¹⁹ M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, pp. 123-124.

²⁰ Părintele George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția, Trupul viu al lui Hristos* trad. Florin Caragiu, Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 40.

²¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 9. Modelul continuum-ului dintre natural-supranatural, părintele Stăniloae îl împrumută de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, care spune în acest sens că: „cel ce vrea să călătorească drept și fără greșală spre Dumnezeu, are nevoie în timp necesar de amândouă, de cunoștința Scripturii în duh și de contemplația naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce dorește să devină iubitor desăvârșit al desăvârșitei înțelepciuni să poată dovedi că amândouă legile, cea naturală și cea scrisă, sunt de cînte egală și învață aceleași lucruri și nici una nu are mai mult sau mai puțin decât cealaltă” (*Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, col. PSB, vol. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 127).

²² Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Editura Libra, București, 1997, p. 23. Plecând de la relațiile intratrinitare, perihoretice care presupun relații interne între firea și persoanele dumnezeiești, în contrast cu doctrina triadologică occidentală, autorii ajung la concluzia că cele două căi revelaționale au un conținut comun, existând de fapt o singură revelație care provine de la o sursă unică, așa încât

Pe aceeași dimensiune a relației și a presupunerii reciproce, a continuum-ului natural-supranatural pentru tradiția biblică și cea ecleziastică nu se pune problema a două revelații, a căror granițe să fie trasate și delimitate autonom, deoarece „Revelația pretutindeni și întotdeauna e una și unică, împlinită în lume și în istorie. Nu putem niciodată – nici tradiția nu a făcut-o – să despărțim naturalul și supranaturalul în două niveluri succesive sau paralele și să începem a ne certa, căutând să stabilim care din ele este bun sau mai bun. Lumea biblică, care este – după cum s-a spus de multe ori – cea ecleziastică, niciodată nu desparte naturalul de supranatural”²³.

O asemenea perspectivă unitară asupra revelației a avut consecințe în primul rând în gnoseologie. În Apus, în cadrul teologiei scolastice – observă N. Matsoukas – s-a impus o „metodologie unidirecțională” care avea drept caracteristici principale folosirea metodei rațiunii și sistematizarea conținutului credinței în unități închise și bine articulate. Dincolo de acestea, gândirea scolastică dădea o deosebită importanță priorității raționale a teologiei. În teologia scolastică există doar un parcurs dialectic și intelectual în contextul metodei dialectice unice, care se ridică la Dumnezeu doar prin intermediul lucrurilor create, deoarece nici o vedere a lui Dumnezeu nu este inteligibilă. Așa s-a ajuns ca în spațiul occidental calea pozitivă și cea negativă de cunoaștere a lui Dumnezeu să fie una și aceeași, operând doar în cadrul realității create²⁴.

Plecând de la ideea unei revelații unice în care între natural și supranatural nu există diferență de gen, ci doar de grad, părintele Stăniloae pledează pentru o gnoseologie echilibrată în care relația dintre catafatic și apofatic nu este una de excludere sau anulare, ci de complementaritate și presupunere reciprocă. Prin această sinteză dintre apofatic și catafatic, Părintele Stăniloae dizolvă de fapt vechea dilemă și separație dintre rațiune și experiență, arătând că perspectiva unei viziuni în care catafaticul și apofaticul sunt văzute împreună duce la o realitate antinomică, în care raționalitatea și taina coexistă: „Ca să revenim încă puțin la unirea între catafatic și apofatic mai menționăm că ea poate fi exprimată ca unire între raționalitate și taină. Raționa-

între *facere* și *mântuire*, între calea *naturală* și calea *supranaturală* există o continuitate firească (vezi în special pp. 24-25, 34-36).

²³ Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, trad. Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 165.

²⁴ Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, pp. 171-172.

lul cuprinde în el și tainicul și viceversa, atât în Dumnezeu cât și în lumea creată. Dar legătura e în fiecare de altă categorie”²⁵. Mai mult, vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții care indică o cunoașterea existențială în care sunt cuprinse atât apofaticul, cât și catafaticul cunoașterii lui Dumnezeu.

Depășirea separației dintre Ființa lui Dumnezeu și Persoanele dumnezeiești reprezintă o reală izbândă metodologică și de conținut în Dogmatica ortodoxă. Separarea între Dumnezeu în ființa Sa și Dumnezeu în Persoane, specifică Dogmaticilor influențate de scolastica medievală a condus la abstractizarea conceptelor și la consecințe privind comuniunea omului cu Dumnezeu, experiența și prezența lui Dumnezeu în om, cosmos și Biserică. Teologii din secolul XX, descoperind teologia palamită, ca sinteză a teologiei patristice, au arătat că nu se poate vorbi despre ființa lui Dumnezeu în afara persoanelor dumnezeiești pentru că nu există ființă fără persoane. Mai mult, în cadrul triadologiei au fost recuperată și afirmată teologia energiilor divine necreate prin care Dumnezeu este prezent în om și cosmos, fără confuzie, în vederea transfigurării și îndumnezeirii.

În antropologie, prin teologia energiilor divine necreate este depășit staticismul scolastic, nesiguranța – care a caracterizat Dogmaticile clasice – privind dinamica omului spre îndumnezeire prin har. Este depășită expunerea abstractă și fără rezonanțe experimentale în ceea ce privește originea, sensul și destinul omului în Hristos, Biserică și cosmos. Practic, antropologia este integrată în dimensiunea de viață a celorlalte dogme având hristologia ca premisă, conținut și finalitate, eclesiologia ca sens și loc al desăvârșirii, iar cosmologia ca loc și responsabilitate a desăvârșirii. Întrebuițarea termenilor *sinergie*, *îndumnezeire*, *participare*, *persoană* și *ontologie*, *comuniune*, *energii necreate* și *îndumnezeitoare* reprezintă o îmbunătățire semnificativă a conținutului antropologiei în Dogmatica ortodoxă.

Deschiderea antropologiei spre o viziune paradoxală și interdependentă cu celelalte aspecte ale Dogmaticii creează imaginea unei Dogmatici vii, experimentale, asumate, apropiindu-ne astfel de abordările Părinților Bisericii. Omul nu mai este văzut doar în sine,

²⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 14. Părintele Stăniloae arată că există o comunicare reciprocă între cunoașterea catafatică și cunoașterea apofatică, în sensul că apofaticul este cunoscut în parte de catafatic, iar catafaticul este mai bine cunoscut prin apofatic, așa încât apofaticul nu e cu totul neștiut, iar catafaticul având ca origine apofaticul absolut, nu e cu totul înțeles (p. 9).

ci în întregul nod de relații și implicații pe care le asumă și le exprimă din gnoseologie, cosmologie, triadologie, hristologie, eclesiologie și în toate și prin toate urcând spre soteriologie și eshatologie. În această perspectivă, antropologia nu va mai fi doar un capitol de Dogmatică și nici Dogmatica nu va fi redusă la un tratat despre antropologie, ci va fi imaginea paradoxală, istoric-eschatologică asupra originii, sensului și menirii omului în Hristos, Logosul întrupat.

Dogmaștii din a doua jumătate a secolului al XX-lea au pus în lumină concepte antropologice cu rădăcini adânci în datele Revelației și în Tradiția dogmatică, experimentală a Bisericii. Omul „ființă teologică”, „preot al creației”, „ființă spre îndumnezeire”, „ființă eclesială”, omul microcosmos și macrocosm, macronatropos. Ei au relaționat strâns antropologia cu hristologia, cosmologia și eclesiologia. Imaginea asupra omului a împrumutat, în concepția dogmaștilor actuali, multe aspecte din viziunea antropologică a Părinților Capadocieni și a Sfântului Maxim Mărturisitorul, precum și a Sfântul Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama și a altor Părinți filocalici.

Prin nuanțările teologice, antropologia nu a rămas un capitol al Dogmaticii în sens autosuficient, ci a devenit un spațiu interconectat cu celelalte aspecte, pătruns de acestea, legat de acestea și prezent în interiorul acestora. Printr-o relaționare a datelor Tradiției dogmatice și experimentale a Bisericii, centrate în teologia Logosului întrupat, cu datele cosmologiei actuale, Dogmatica Ortodoxă va oferi o viziune profundă și „seducătoare” privind rolul și rostul omului în univers. Asemenea delimitări și depășiri ale sciziunilor scolastice în Dogmatica ortodoxă putem identifica și în ceea ce privește triadologia, hristologia, soteriologia și eclesiologia. De aceea, atunci când abordăm conceptul de unitate în Dogmatica ortodoxă nu-l înțelegem într-un mod static și monadic, ci perihoretic, interrelațional și dinamic, nu îl înțelegem strict conceptual, abstract, ci centrat în Persoana vie a lui Hristos, Logosul întrupat. Persoana lui Hristos și lucrarea teandrică a acesteia dă viață și coerență rațional-duhovnicească întregului sistem dogmatic, deschizându-l spre experiență și cunoaștere personal-comunitară în Liturgia, Tainele și spiritualitatea Bisericii.

Unitate lăuntrică, unitate de credință și unitate de neam. Retrospective și prospective la 100 de ani de la Marea Unire

BENEDICT VESA

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Premise

Dorința de unitate este înscrisă în însăși ființa omului, creat după chipul lui Dumnezeu Treime. Aici rezidă legătura sa cu Creatorul său, dar și cu lumea întreagă. Unitatea, ca taină, descrie însăși ființarea lui Dumnezeu exprimată teologic drept perfecta periho-reză, dar, descoperă, în consecință, și „metodologia” de existență a întregii creații, ca și „ogindire” a lui Dumnezeu în afară. De aceea ființarea Sfintei Treimi devine *program social al existenței și viețuirii pe pământ*. De aici și dorul omului, funciarmente religios, de a descoperi taina unității în întreaga creație și de a o întrupa în propria sa viață.

Unitatea creației

În istoria mântuirii există trei momente esențiale în care această unitate se revelează și se întrupează efectiv. Într-o terminologie teologico-simbolică aceste trei momente sunt descrise folosind un vocabular nupțial în sensul intimității care se realizează între Creator

și creație. Primul moment în această succesiune este însăși crearea lumii, când, printr-o ieșire în afară, Dumnezeu o aduce la existență din nimic și se unește cu ea. Sfântul Isaac Sirul descrie această unitate drept fundament pentru accesul omului la Dumnezeu: „Adevărata iubire a lui Dumnezeu pentru creație se cunoaște din faptul că, după ce a sfârșit plămuierea ei în toate felurile ei părți, a asamblat-o în întregime într-o unică entitate: a asamblat într-o unică legătură cele sensibile și cele inteligibile; a unit-o cu dumnezeirea Lui”¹. Vorbim aici de teologia biblică a prezenței Duhului în creație², „care se plimba deasupra apelor” (Facere 1,2) sau de teologia „logoilor creatoare”³, dezvoltată de către Sfântul Maxim Mărturisitorul, prin care

¹ Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte către singuratici, Partea III recent regăsită, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2005, 5,2-3.

² A se vedea dimensiunea feminină/ maternă a Duhului în teologia siriacă a primelor secole. În ciuda faptului că Noul Testament a fost scris în greacă, aramaica (siriaca este un dialect) a fost limba vorbită de Hristos într-un mediu semitic. Această limbă a devenit, probabil, modalitatea de comunicare a Evangheliei pentru primele comunități creștine. În limba lor de zi cu zi, termenul prin care se reda Duhul Sfânt – *ruha* – era feminin (ebraică, *ruah*), în timp ce în greacă (*pneuma*) era neutru și în latină (*spiritus*) masculin. La fel au fost și adjectivele și formele verbale corespunzătoare. Acest lucru s-a păstrat până în anul 400. Explicarea la feminin a lui Dumnezeu nu dispăre pur și simplu, ci este asumată în expresii-imagini precum: „pântece” – Duhul Sfânt ca o mamă hrănitore, Iisus ca „pântece al creației”, pântece al lui Dumnezeu, pântecele Fecioarei, Iisus se naște din pântecele lui Dumnezeu („mama părintească”), Dumnezeu este „maica vieții” pentru Hristos; imaginea nașterii – nașterea lui Iisus din Duhul Sfânt, Duhul Sfânt Îl naște spiritual pe Iisus, în timp ce Fecioara trupește; „sânul” – Iisus ca „sân viu”, Dumnezeu Însuși ca o „mamă hrănitore”. Pentru detalii, a se vedea S. Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature*, in *After Eve*, ed. by J. M. Soskice, London 1990 (Marshall-Pickering), p. 73-88; S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* Poona 1979, p. 3-8; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975 (Cambridge University Press), 312-320; J. Richardson Jensen, *Father, Son and Holy Spirit as Mothers in the Early Syrian Literature*, in *Continuum* 2 (1993), p. 27-49; E. Kaniyamparambil, *Feminine maternal images of the Spirit in Early Syriac Tradition* in *Letter and Spirit* 3 (2007), p. 169-188; S. Ashbrook Harvey, *Feminine Imagery for the divine: the Holy Spirit, the Odes of Solomon and the Early Syriac Tradition*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37(1993), p. 111-39.

³ Vezi: I. H. Dalmats, „La théorie des logoi des créatures chez saint Maxime le Confesseur”, în *Revue des sciences philosophiques et théologique*, 36 (1952), p. 244-249; J. Lemaître, „Contemplations chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens”, în *Dictonnaire de spiritualité* II, Paris, 1953, col. 1818-1819; P. Sherwood, *The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 166-180; H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961², p. 110-117; A. Riou, *Le Monde et l' Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 54-63; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă I*, EIBMBOR, București, 1978, p. 345-358; J. C. Larchet, *Introducere la Maxime le Confesseur*, Ambigua, Paris-Suresnes, 1994, p. 19-24; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Chicago and La Salle, 1995², p. 73-79; J.C. Larchet, *La Divinisation de l' homme selon saint*

Dumnezeu se face prezent în lume. Cea de-a doua linie teologică se citește în cheie hristologică, anunțând cel de-al doilea moment al acestei succesiuni. Venirea lui Hristos în lume înseamnă atingerea unei intimități maxime între Creator și creație. Acum se realizează ceea ce în limbaj simbolic se numește „nuntirea creației”. Din nou Sfântul Isaac Sirul descrie acest moment, folosind un vocabular curajos: „Unirea lui Hristos în dumnezeire ne-a arătat taina unității a toate în Hristos. Aceasta e taina: că printr-unul singur întreaga creație s-a unit cu Dumnezeu în taină și acest lucru s-a împărtășit tuturor. Astfel totul s-a unit cu El ca mădulele cu trupul; fiindcă El e obârșia a toate. Această lucrare a fost făcută pentru toată creația. Căci va fi un timp în care nici una din părți nu va lipsi întregului”⁴. În acest paragraf se anunță cel de-al treilea moment, când unitatea va ajunge la desăvârșire în eshatologie. Mântuirea devine un eveniment cosmic. Omul împreună cu întreaga creație sunt chemați la înnoire, la transfigurare.

Așadar unitatea nu este doar una din însușirile viețuirii, cu un vădit caracter social, ci este însăși esența vieții. Hristos este joncțiunea divino-umană desăvârșită, și, în consecință, este semnul unității și centrul său gravitațional. El este Dumnezeu-Omul deplin în care se întâlnesc toate și se recapitulează toate. De aceea, El „aduce” unitatea și-l cheamă pe om la această stare: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una” (Ioan 17, 21). Înțelegem de aici că unitatea este forma firească de viețuire, după modelul lui Dumnezeu Treime, și garantată de participarea la viața Acesteia. Pe linia acestei logici înțelegem că unitatea este, pe de o parte, un dat, un dar, pe de altă parte o stare, care trebuie dobândită; este chip, cu care omul este înzestrat, dar și asemănare, adică dinamism și sânguință pentru a o câștiga. În același timp, este o realitate exterioară, istorică și/ sau geografică, dar și o stare interioară, individuală, cu o evidentă prelungire socială,

Maxime le Confesseur, Paris, 1996, p. 112-131 ; J.C. Larchet, Introducere la *Questions à Thalassios*, t. 1, Paris, 2010, p. 28-30 ; J. C. Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, Iași, Doxologia, 2013, p. 186-188.

⁴ Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte către singuratici III, 5,3,10. Vezi și Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte către singuratici, Partea II recent descoperită, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, 5,18: „Creație și Creator au devenit una”. Sfântul Isaac exprimă în acest paragraf și ideea unei recapitulări finale la sfârșitul timpului (vezi și Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte pentru nevoie, Alba Iulia, Reîntregirea, 2010, 14, p. 127; Cuvinte către singuratici II, 3,1:10, 19, 62, 68, 91-2; 3,3: 77, 81-2; mai pe larg 39; 40; 41; Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte către singuratici III, 6, 18, 62).

care asimilează realitatea conjuncturală și îi dă semnificație. Transpusă în spațiul istoric și geografic, această nuanțare face diferența între general și specific, între formele de manifestare exterioară și conștiința interioară, între „unire” și „unitate”, între populație și popor/ neam.

În baza acestui dinamism, vom evoca trei etape în drumul unității, care ni se par evidente în spațiul spiritualității creștine. Există, socotim, o greșeală metodologică în mentalitatea contemporană, în afara unei poziționări duhovnicești, care pornește de la exterior înspre interior, de la „dinafară” spre „dinăuntru”, ajungând până într-acolo încât, frecvent, nici măcar nu se mai identifică sau nici măcar nu se mai consideră necesară intrarea în spațiul personal, interior, în vederea dobândirii unității lăuntrice. Însă, din punct de vedere ascetic, punctul de referință și începutul oricărui demers de acest gen este tocmai aici. Păcatul, devenit o realitate aproape firească (a doua fire), îl divide pe om, îl fărâmițează sau chiar îl dezintegrează. De aceea, întreg demersul ascetic vizează refacerea unității lăuntrice. Este vorba de un întreg proces de refacere ontologică, de vindecare lăuntrică, dobândire a „unității în cuget și-n simțiri”. Altfel unitatea se desfășoară doar la nivelul axei sociale sau cel mult morale, neglijându-i dimensiunea sa vădit ontologică. Unitatea nu este un simplu construct social sau moral, ci este însuși modul de ființare al creației și al omului.

De la interior spre exterior – unitatea lăuntrică

Unitatea lăuntrică îl așează pe om într-o relație sănătoasă, firească și echilibrată, cu Dumnezeu, cu sine însuși, și cu societatea și, implicit, cu întreaga creație. Obiectul său este nevoința, ca și proces de intrare în adevăr, de regăsire a firii, de cunoaștere de sine, prin oglindirea în Adevărul veșnic. Pentru a argumenta această unitate lăuntrică, ca punct de plecare obligatoriu pentru unitatea socială, vom evoca trei exemple. Primul reflectă metodologia simplă a perioadei monahismului egiptean – Patericul Egiptean. La Ava Alonie citim o posibilă definiție a omului lăuntric care îi recapitulează în sine pe toți: „Zis-a ava Alonie: de nu va zice omul întru inima sa că eu singur și Dumnezeu suntem pe lume, nu va avea odihnă”⁵. Omul lăun-

⁵ Patericul, Episcopia Ortodoxă Română Alba Iulia, 1990, p. 36.

tric, după chipul „Omului deplin” se simte împreună cu întreaga creație și responsabil pentru aceasta.

Pe aceeași linie, unul dintre cei care au exprimat cel mai limpede această solidaritate universală este din nou Sfântul Isaac Sirul. Descriind „inima curată” împreună o prezintă drept *„Ardere a inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru diavoli și pentru toată făptura cea zidită; iar pomenirea și vederea lor fac ochii celui milostiv să verse șiroaie de lacrimi. Din marea și puternica milă ce îi apasă inima, și din multa milostivire, inima lui se strânge, și nu poate suferi să audă sau să vadă oarecare vătămare sau mică întristare întru zidire. Pentru aceasta, întru tot ceasul, rugăciune cu lacrimi aduce, și pentru dobitoace, și pentru vrăjmașii adevărului, și pentru cei ce îl vatămă, ca să se păzească ei și să primească milă. Asemenea [se roagă] chiar și pentru firea celor târătoare, pentru multa lui milostivire ce arde în inima lui fără de măsură, după asemănarea lui Dumnezeu⁶. El afirmă unitatea ontologică, consubstanțialitatea neamului omenesc divizat de cădere, dar restaurat de Hristos. A iubi pe aproapele ca pe noi înșine înseamnă a-l iubi ca pe propria noastră viață.*

Sentimentul acestei solidarități universale îl face pe om să se simtă co-responsabil de păcatele întregii umanități, să se pocăiască împreună cu întreaga umanitate și să dorească mântuirea tuturor ca și cum ar fi vorba de propria sa mântuire. Totul există într-o interdependență. Această idee este remarcată atât de bine și de un tributar al Sfântului Isaac, Dostoievsky, prin intermediul cuvintelor părintelui Zosima, din „Frații Karamazov”: *„Iubiți toată plăsmuirea Ziditorului, în întregimea ei, precum și fiecare grăunte de nisip în parte. Cântați cu drag la fiecare frunzuliță, la fiecare rază de soare, iubiți orice lucru neînsuflețit. Iubind, veți înțelege taina dumnezeiască ce se ascunde în toate și deslușind-o, odată pentru totdeauna, cu fiecare zi vi se va arăta tot mai lămurit. Numai așa veți putea îmbrățișa întreaga lume cu o dragoste desăvârșită, atotcuprinzătoare. Căci lumea e ca nemărginirea oceanului, unde totul curge, totul se învâlmășește; lovești într-un loc și, iată, că ți se răspunde tocmai din celălalt capăt al pământului...”⁷. Lumea creată constituie un întreg indivizibil. Nimic nu îți mai este străin, totul este legat de tine. Asta înseamnă a „fi mădulare unii altora” (Efes. 4,25) – a integra în viața noastră veșnică pe toți oamenii, oricare ar*

⁶ Sfântul Isaac Sirul, Cuvinte pentru nevoință, 71, p. 498-499.

⁷ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, Cartea VI, cap. 3, București, Corint, 2007, p. 467.

fi distanta de locul în care aceștia trăiesc sau depărtarea de epoca în care și-au dus rostul pe pământ; și nu numai fiecare persoană, ci chiar întreaga creație.

Pe aceeași linie, și într-o succesiune duhovnicească, Părintele Sofronie Saharov descrie această unitate universală: *„A iubi pe aproapele nostru ca pe noi înșine, a trăi după poruncile lui Hristos ne va conduce în Grădina Ghetsimani, unde Hristos se ruga pentru lumea întreagă. Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși. Mi-a fost dat să înțeleg această poruncă sub forma unui arbore cosmic, gigantic, a cărui rădăcină este Adam. Eu nu sunt decât o frunzuliță pe una din ramurile acestui arbore. Dar acest arbore nu-mi este străin; este temelia mea. Îi aparțin. A te ruga pentru lumea întreagă, înseamnă a te ruga pentru acest arbore în totalitatea lui, cu miliardele sale de frunze. Să-L urmezi pe Hristos înseamnă să te deschizi conștiinței Lui, Care poartă în El întreaga lume, arborele în totalitatea sa fără a omite vreo frunză. Dacă vom dobândi această conștiință, ne vom ruga pentru toți ca pentru noi înșine. Dacă Hristos ia chip în noi, devenim purtători ai lui Dumnezeu și ai întregii umanități, iar eul nostru va fi chipul Absolutului. La dimensiuni reduse, poate deveni, într-adevăr, chipul Absolutului”⁸. Luând Hristos chip în om, acesta devine deopotrivă purtător de Dumnezeu și a întregii umanități. Părintele Sofronie descrie eul uman drept „chip al absolutului”. De aceea, orice lucrare cu referire la eu capătă valențe universale. Oglindim în starea noastră starea lumii întregi, umanității întregi. Viața omului devine „nelimitată”: „În porunca iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși, trebuie să înțelegem ca pe tine însuși în felul următor: în orice om, în întregul Adam, mă recunosc pe mine”⁹. De aici și cea de-a doua etapă, unitatea de credință.*

Unitatea de credință

Cel care trăiește în unitate cu Dumnezeu conștientizează esențialitatea apartenenței religioase. Acest lucru nu înseamnă pur și simplu aderarea la „o biserică”, ci a fi parte din Biserica lui Hristos, în felul acesta credința se face una cu viața. În Biserică, perihoreza dumnezeiască este prelungită la nivel divino-uman și devine model de viață, de exemplificare a unității „de sus” în Biserică. „Eu și

⁸ Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din duh*, Iași, Editura Pelerinul, 1997, p. 19-20.

⁹ Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din duh*, p. 20.

Tatăl una suntem" (Ioan 10,30) se continuă cu „*rămâneți în Mine și eu în voi*" (Ioan 15,4) și primește forma maximă în rugăciunea arhierască „*ca toți să fie una*" (Ioan 17, 21). În același timp, se mai adaugă atenționarea că, în ciuda investiției maxime pe care o face Domnul, dar lipsită de participarea omului, unitatea ar putea deveni încă de la început o utopie irealizabilă, în fața unui ideal posibil: „*de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună cloșca puii săi sub aripi, dar nu ați voit*" (Matei 23, 37).

Patericul egiptean și de data aceasta aduce lămuriri. Pentru omul duhovnicesc dezbinarea dintre creștini, erezia chiar, se datorează lipsei experienței iubirii. În spiritul metodologiei simple și directe, ucenicul întreabă și are răspunde: „De ce sunt atâtea erezii în lume? Și bătrânul răspunde: pentru că lipsește dragostea". Din acest punct de vedere înțelegem că este nevoie de o schimbare de paradigmă. Ecumenismul care însemna dezbatere la o masă rotundă privind credința și formularea ei dogmatică, ar trebui să dobândească un vădit caracter duhovnicesc în sensul unui ecumenism spiritual (nu adogmatic), ce reflectă o apropiere a credinței la nivel contextual. Ortodoxia se validează și se propovăduiește în orthopraxie, de aceea a apela la tradiția unei viețuiri duhovnicești comune poate să fie o cale de ecumenism accesibilă și acceptată. Sfinții, care intră într-o succesiune duhovnicească, alături și deodată cu cea dogmatică, se dovedesc a fi cei mai buni ecumeniști aducând în comuniunea Bisericii pe cei care intuiesc orthopraxia ca fundament al apropierii. Singură experiența nu se poate contesta. Formularea dogmatico-rațională, limitată la o anumită școală teologică, poate să dezbină, de vreme ce orice argument poate fi contrazis de alte argumente. Însă experiența exprimă o întâlnire care validează, cu Hristos, dar și cu înaintașii în credință, creându-se acest lanț al unei succesiuni duhovnicești. De aceea sfinții sunt cei mai buni teologi, dar și cei mai buni ecumeniști, proclamând adevărul de credință practic, și, pe această linie, ajustând sau reglând anumite formulări teologice restrictive.

Unitatea de neam

Unitatea lăuntrică și unitatea de credință sunt etape necesare și preliminară pentru orice demers comunitar civic. Conștientizarea

unității ontologice, realizarea unității morale și a unității în (de) credință reprezintă baza construirii sau descoperirii unității de neam și apartenenței noastre la un popor și la o țară. În acest caz, unitatea are două dimensiuni – este un dat, prin limbă, cultură, istorie sau geografie specifică, dar este și rezultatul unui proces, și este un deziderat. Aceasta înseamnă că unitatea trebuie și asumată, atât la nivel personal, cât și comunitar. Unitatea exterioară nu este suficientă în ea însăși, ci are nevoie să fie transformată într-o realitate personală, la nivel de conștiință.

În teologia ortodoxă apartenența la un neam, la o limbă și cultură au un rol însemnat, fundamentat pe întruparea Domnului Hristos într-o istorie și geografie concretă – un neam și o cultură specifică. Iar structura Bisericii respectă acest caracter specific – ortodoxia se armonizează cu fizionomia culturală, istorică și morală a fiecărui neam. Mesajul Evangheliei se „inculturează”, se suprapune peste moștenirea culturală, și ea fundament al unității. Adunarea liturgică a însemnat și unitate de neam, fără să fie însă exclusivistă. Limba și tradiția neamului, în ceea ce ne privește pe noi, s-au format în pridvorul Bisericii. Avem o limbă și o cultură bisericească. Și, până nu de multă vreme, puteam vorbi și de o unitate „etnico-confesională” vizibilă în liturghie, ca taină a unității. Rugăciunea, cântarea, rânduielile, tradițiile reprezintă forme religioase, dar și etnico-sociale de unitate. Iar unitatea „dintre ziduri” se prelungește și în afara zidurilor în viața concretă, perpetuând comuniunea cu cei dinafară.

Anul 1918 a reprezentat „o schimbare de macaz” în istoria românilor, datorată atât rezultatului unei evoluții istorice, a unui proces de durată și a unei prezențe politice de excepție, cât și a unei intervenții de nuanță providențială, care venea, e adevărat, ca un dar surprinzător pentru mulți, însoțit de un sens interpelativ și o responsabilitate în sensul unei continuități și a unei asumări de profunzime. Episcopul Miron Cristea, mai târziu primul patriarh al României, în discursul său de la Alba Iulia, va evidenția momentul 1 Decembrie 1918 drept împlinirea unei promisiuni divine: „Tu ai împlinit cu noi ceea ce ai făgăduit demult: «Sfârâma-voi jugul de pe tine și voi rupe legăturile tale, lărgi-voi hotarele tale, **aduna-vă-voi** dintre popoare și vă voi strânge din țările unde sunteți împrăștiați, restatornici-voi judecătorii tăi ca mai înainte și sfetnicii tăi ca la început»¹⁰. Dar această promisiune are și un evident

¹⁰ Ilie Șandru, *Patriarhul Miron Cristea*, Târgu-Mureș, 1998, p. 111.

caracter de „legământ”, care presupune o participare și o valorizare a darului primit printr-o viețuire în consecință: „*Fiii tăi trăiască numai în frăție/ Ca a nopții stele, ca a zilei zor*”¹¹. De aceea, anul 1918 înseamnă și „o trezire a conștiinței identitare”.

„Deșteaptă-te, române” devine simbol al acestui „nou legământ”, al unității de neam și țară, iar în zilele noastre, capătă și dimensiunea de criteriu de judecată pentru noi, urmașii făuritorilor Marii Uniri. Altfel spus, judecata se desfășoară de-a lungul întrebării „cum dorim să trăim împreună?” sau „dacă mai dorim să trăim împreună?” Anul 1918 a însemnat climaxul unei atmosfere generale dominată de dorința unității de neam. Dar, odată cu timpul, din pricina distorsionărilor de nuanță ideologică a ideii de unitate, inițial cu un vădit caracter personal, dar și comunitar deopotrivă, în forme de supunere obligatorie față de o realitate abstractă pe care o numim țară/ stat, popor sau doctrină, acest concept a devenit confuz și chiar a intrat în derivă în vremurile noastre numite „ale destrămărilor”. Unitatea de limbă și de neam, ca un dat, transformată ideologic într-o solidaritate *in se* și într-o obediență, ambele obligatorii, fără aspectul ei dinamic, lucrativ și participativ, îl conduce pe om la o reacție rezervată sau chiar la un refuz instinctiv și constant. Unitatea și patriotismul din jurul ei, în acest caz, se transformă într-o ideologie la fel de păguboasă ca și oricare dintre celelalte. A participa la viața țării și a neamului tău nu este pur și simplu o obligație, atât timp cât nu ți se oferă nimic, ci este, mai degrabă, o invitație la co-participare, la viața organică a comunității care te „generează” și te „regenerează”, oferindu-ți o identitate solidă, dar și mereu vie și schimbătoare. Această a doua dimensiune presupune o serie de valori reciproc împărtășite, un dialog și o muncă împreună, care se constituie în „factori de coagulare”. Și responsabile pentru această lucrare sunt o seamă de instituții/ factori culturali: familia, Biserica, școala, istoria și cultura națională.

Chiar dacă societatea de astăzi pare să abolească ideea de „valoare colectivă” de teama de a nu cădea în colectivism, în detrimentul unei „realizări personale”, marcate de indiferentism, „complex manolic” de a dărâma tot ceea ce construiesc alții, sau emigrare spre occident, din dorința unei „mântuiri individuale”, totuși mai există principii, valori și, mai ales, un adevăr obiectiv comun. Este nevoie

¹¹ Mihai Eminescu, *Ce-ți doresc eu ție, Dulce Românie!*

să fie rediscutate atât conceptul de patriotism, cât și ideea de unitate de neam, în așa fel încât să fie accesibile generației actuale și, în același timp, să fie fundamentate pe înțelegeri și semnificații stabile, care să nu aibă nici un amestec cu vreo ideologie. Avem nevoie de o istorie, avem nevoie de o limbă, avem nevoie de o țară, avem nevoie de un neam, avem o nevoie majoră de un sentiment de apartenență. Altfel spus, avem nevoie de o identitate proprie. Și cu această identitate ne prezentăm în orice parte a lumii. Este ceea ce ne oferă România și tot cea înseamnă ea, dar este, mai ales, și ceea *ce* noi îi oferim. Întrebarea care se ridică este nu doar „ce îmi oferă România?”, ci, mai ales, „*ce pot eu să ofer României?*” Patria românilor este un organism viu, care se transformă și se vrea transformată de către cei care doresc să îi aparțină. Apartenența și identitatea sunt realități dinamice.

Aspecte concluzive

Anul 2018 este o aniversare, dar este și o judecată, în sensul cel mai biblic al cuvântului, de revelare a adevărului. Cine suntem noi la o sută de ani de la evenimentul unității naționale? Cât am făcut din drumul de la unire spre unitate? Cât de mult se poate exprima în consonanță unitatea culturală și politică cu cea socială și chiar religioasă? Avem nevoie de asumarea unei istorii la nivel de mentalitate, conștiință și ideal comun.

În acest an, românii sunt chemați să-și sărbătorească centenarul existenței într-o singură țară. Atunci s-a semănat sămânța a cărei roade le gustăm acum. Mă folosesc în încheiere de cuvintele Regelui Ferdinand adresate Adunării Naționale de la Alba Iulia, care reflectă întocmai unitatea ca dar al providenței, dar și ca responsabilitate a urmașilor, de acum a noastră, a celor de azi: „*Munca depusă în cursul vremurilor de bărbați patrioți, purtători credincioși ai idealului național, azi și-a găsit răsplata binemeritată. Din lacrimile celor care au plâns și au suferit, care au luptat fără preget, din sângele celor care au muncit pentru înfăptuirea lui, lăsând ca moștenire sfântă credința lor nestrămutată, a răsărit sămânța, a cărei roade azi le culegem ca dar din cer... Trăiască România Mare, una și nedespărțită!*”¹² Cât de mult ne bucurăm de aceste roade depinde mult de noi.

¹² *România 1918 Marea Unire*, Cluj-Napoca, Editura Studia, 1998, p. 72.

Biserică și neam, ieri și azi, în viziunea lui Ion Agârbiceanu. O actualitate provocatoare?

STELIAN TOFANĂ

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

1. Preliminarii

Ion Agârbiceanu a fost, și este, un monument al culturii și al literaturii românești, un reper pentru o literatură a satului, pentru o imagine a preotului model, pentru metafora omului lipsit de multe din cele materiale, dar care, prin credință și printr-un suflet curat, pe toate le stăpânește.

Scriitorul Ion Agârbiceanu a scris mult, publicând în diferite ziare și reviste ale vremii, un număr impresionant de studii și articole, nuvele și romane, acoperind 42 de ani de muncă asiduă, cărturărească. Toată această osteneală îl păstrează, în primul rând, în universul fermecat al satului românesc, dar îl transpune vizual și în lumea eclezialului, a spiritului jertfit pe altarul valorilor netrecătoare ale Evangheliei.

Subiectele pe care cărturarul le-a tratat în pagini de neuitat sunt din cele mai diferite, alternând între reflecții teologice și biblice, de mare profunzime și expresivitate spirituală, și teme morale, cu un ascuțit mesaj social, politic, moralizator. Toată această sinuoasă abordare tematică, exprimă din partea autorului un curaj debordant care, de departe, mărturisește că DA nu trebuie confundat cu NU,

minciuna nu trebuie numită adevăr, nedreptatea nu este dreptate, plânsul nu e zâmbet, păcatul nu este virtute, iar ritualismul populist nu este evlavie, etc.

Referitor la toate aceste teme, voi spicui, în cele ce urmează, câteva reflecții, opinii, sentințe, încărcate de duh și de greutatea metaforei, pe care numai Ion Agârbiceanu, preotul, le putea rostogoli din inimă și minte, pe hârtia răbdătoare a timpului, în fața cititorului.

2. Biserica și neamul – ieri și azi

a. Biserica și Preotul ei

O preocupare cu totul aparte în scrisul lui I. Agârbiceanu este față de *Biserica străbună*. „Biserica străbună, rămasă de la bătrâni, așezată afară din sat”, ca „semn al vitregiei timpurilor”, înconjurată de morminte, stând ca o „santinelă obosită de vegherea cea îndelungată peste cei vii și peste cei morți”, trecând multe vremuri peste ea, este văzută ca fiind „casa unde locuiește Stăpânul lumii...ară-tând muritorilor limanul dorit, portul în care, debarcând, vor afla fericirea, pe care în lume zadarnic au căutat-o. Fiecare sat își are pe Dumnezeu în Biserica sa!” De aici, Dumnezeu îl privește pe fiecare om, binecuvântându-i fiecare clipă a vieții. Iată ce mărturisește scriitorul: „*Când se crapă de ziuă și țăranul se scoală și se gătește să meargă la lucrul câmpului, Dumnezeu-Fiul, din mica bisericuță, îl vede și-i binecuvântă începutul*”.¹

Referindu-se la *preotul de „odinioară” și „de azi”*, care a slujit și slujește în Biserica neamului românesc, I. Agârbiceanu este mai mult decât provocator și actual, surprinzând cu caracterizarea pe care i-o face, numindu-l „cerșetor”. Dar, nu pentru că preotul vrea să fie așa, ci pentru că societatea și Statul l-au lăsat la mila oamenilor satului. Iată ce spune el: „*Fiecare preot se simte umilit în slujba și misiunea lui, văzându-se silit să ceară de la credincioși anumite taxe pentru botez, înmormântare, cununie. Oricare simte că s-ar cuveni să le facă complet gratuit și că e degradare pentru slujba de preot să întindă mereu mâna, ca un cerșetor...Noi credem că ele (taxele n.n.) trebuie complet desființate și preoțimii să i se asigure mijloacele de trai pe altă cale, pentru a-l reda (pe preot) integral altarului și propovăduirii. Deci, o măsură radicală se impune pentru a ajunge la Biserica vie, pe care toții o dorim: preotul să aibă*

¹ Vezi Ion Agârbiceanu, *Biserica*, în rev. „Unirea”, XIII, nr. 6, 14 febr. 1903, p. 56-57.

*asigurate mijloacele de existență, fără să mai aibă nevoie să alerge după ele și, de multe ori, să le cerșească”.*²

Vorbind, apoi, și despre nevoia autenticității în slujirea preotului, și despre răul pe care îl poate produce exemplul negativ, I. Agârbiceanu, indignat de realitatea din jurul său, afirmă: *„Bisericii, dușmană a minciunii, nu i se cade să aibă slujitori care se reazemă pe minciună... Când laicii, biserica ascultătoare, ar vedea și s-ar convinge că cei din cler nu-și fac capital al vieții, din avere, din rang, din putere, din calitățile deosebite, ce eventual le au, ar avea de unde să ia pildă, li s-ar da cel puțin dintâi prilej de o gândire mai adâncă asupra vieții... Dar până când ridicoli ai vieții sunt și în cler destui, vor fi și în lume, căci lumea totdeauna a asociat învățătura creștină cu viața persoanelor bisericesti, care vestesc această învățătură”.*³

Cuvinte deosebite are Ion Agârbiceanu și cu privire la autenticitatea trăirii slujbelor religioase și a pătrunderii sensului textelor de cult, și a celebrării mai dese a acestora, în primul rând de către slujitorii Bisericii. Iată ce spune el: *„Ce folos că noi avem atâtea laude minunate ale Fecioarei, dacă acelea stau și acum închise între vechile table de lemn, încopciate cu copcii de aramă ale cărților din Biserică? Ce folos de minunata poezie sfântă a Paraclisului, dacă din literele vechi se desprind cuvintele dulci o dată, de două ori pe an, între cei patru pereți ai bisericii? Ce folos dacă și atunci vreun diac bătrân, cu ochii mici, vicleni, de sub ochelari, trece peste 3-4 cântece și al 5-lea îl mormăie pe nas? Ce cinstire, ce cult va fi acesta? Poporul ce stă înaintea va înțelege ceva, și mai ales îi va rămânea ceva din cele auzite? Avem noi multe bune și frumoase în biserica noastră, slujbele noastre sunt toate slujbe cu adevărat împărătești, așa cum se cuvine Împăratului ce s-a coborât de pe scaunul măriei sale și din Sf. Cuminecătură de pe altar, unde este de față El – Dumnezeu – om, privește și citește și în sufletul preotului și al cântăreților și al poporului. Avem noi multe rânduieli bune, multe lucruri frumoase, dar pare că peste tot ce avem bisericesc, plutește o ceață somnuroasă, un nor al nepăsării. Lipsește duhul dătător de viață. Ne lipsesc puncte de lumină puternică..., care să facă să cadă vălul, să ne vedem comorile ascunse...”.*⁴

² Cf. S.V (semnat), *Biserica vie*, în „Tribuna”, an III, nr. 176, 5 aug. 1940, p. 3.

³ Ion Agârbiceanu, *Ridicolii vieții. De vorbă cu preoții*, în rev. „Unirea”, XIX, nr 27, 10 iulie 1909, p. 238-239.

⁴ Alfius (semnat), *Pentru cinstirea Preacuratei Fecioare*, în „Răvașul”, II, nr 35, 27 aug. 1904, p. 148-149.

În acest context, nu-i scapă lui I. Agârbiceanu din vedere nici atenționarea Bisericii cu privire la promovarea unei educații și a unui învățământ teologic eficient, practic, angajant, în măsură să formeze preoți model, și nu unul pur teoretic, inefficient. În acest sens, cuvintele lui răsună ca un clopot a cărui bătaie n-are deloc odihnă: „Educația clerului trebuie să aibă mereu atenția îndreptată asupra formării de ‘preoți model’, care să-și poată lua asupra lor, din convingere, această grea slujbă”.⁵ Iar cuvintele următoare, nu numai că străpung realitatea educațională ecleziastică ca un fulger, ci și cutremură din temelie conștiința învățământului teologic contemporan: „Tipul preotului funcționar, împlinitor al unor rânduieli strict tipicale, trebuie să dispară de pe pământul României, și să iasă pe teren preotul apostolic, preotul misionar.”⁶

Deosebit de frumos sunt teologhisite și Praznicele împărătești. Reflecția sa îl transpune în cugetarea unui veritabil teolog. Vorbind, spre exemplu, despre Praznicul Praznicelor și Sărbătoarea Sărbătorilor – Învierea Domnului –, renumitul slujitor al altarului îi descria semnificația și mesajul ei pentru lume în adevărate ecuații spirituale. Iată ce spune: „Dacă Învierea Domnului ar fi un mit religios, dacă ar cuprinde și semnifica numai un ideal al omului, ce nu consimte să se înjuge cu moartea, odată cu tragicul disperării, noi, cei de azi, în fața leșpezilor de mormânt, ce s-au răsturnat peste atâtea țări și popoare, peste toate preocupările spirituale superioare, ar trebui să cădem în grea deznădejde. Și să ne îmbrăcăm în fatalism, ca în haina noastră firească, și să nu mai râvnim după nici o scânteie de viață adevărat omenească... Dar Învierea Domnului nu este o legendă, nu e închipuirea unui vis omenesc, ci este un adevăr istoric... Învierea Domnului e faptul istoric central al creștinismului. În jurul lui s-a făcut toată propovăduirea, au sângerat sutele de mii de martiri, s-au botezat milioanele de oameni, au trăit și au ostenit zecile de mii de sfinți... el a rupt cătușele sclaviei, el a adus o nouă dreptate pe pământ”.⁷ Așadar, în concepția lui I. Agârbiceanu, Învierea este punctul central în jurul căruia gravitează întreaga istorie a omenirii și finalitatea întregii creații.

⁵ Cf. Ion Agârbiceanu, *Rolul Bisericii în Stat*, în rev. „Tribuna”, an II, nr 890, 15 Dec. 1939, p. 5.

⁶ Ion Agârbiceanu, *Rolul Bisericii în Stat*, în rev. „Tribuna”, an II, nr 890, 15 Dec. 1939, p. 5.

⁷ Cf. Ion Agârbiceanu, *La Învierea Domnului*, în rev. „Tribuna”, an. III, nr 98, 28 aprilie 1940, p. 1.

b. Poporul și renașterea sa spirituală

Cât privește șansa unui popor de a se readuna din risipire și a se renaște național, Ion Agârbiceanu vorbea de nevoia declanșării unei adevărate revoluții morale în interiorul fiecărui cetățean. Cuvintele lui sunt adresate, parcă, direct nouă, celor de azi, arătându-se ca singura soluție pentru redresarea noastră, ca popor. Iată ce spunea el: „Nici o renaștere individuală sau națională, nu e posibilă fără a-i pune ca temei o renaștere morală, spirituală, sufletească, prin plantarea elementului etic în sufletul cetățeanului. Directive noi, principii, nouă organizare, nu au nici o urmare, fiind forme goale, fără suflet nou.”⁸

Arătând rolul Bisericii în această revoluție spirituală, I. Agârbiceanu continua: „Biserica e chemată, în primul rând, prin însăși misiunea și posibilitățile sale harice, să dea acest suflet nou poporului român, în păturile suprapuse, mai ales unde elementul moral este așa de desconsiderat, și în conștiință, și în viața publică.”⁹

Vorbind, apoi, de dificultatea acestei misiuni a Bisericii în modelarea conștiinței creștine, Părintele I. Agârbiceanu scrie: „Biserica noastră e pusă nu în fața unei regenerări a conștiinței creștine, ci a însăși elaborării ei, în foarte mulți cetățeni.”¹⁰

Așadar, renașterea morală și spirituală a unui popor trebuie să înceapă din Biserică. Vizionar, în acest sens, preotul I. Agârbiceanu, mai spunea: „În marea și greaua operă de renaștere morală, temeiul solid și al renașterii naționale, cuvântul hotărâtor trebuie să fie al Bisericii creștine. Ea are mijloacele darului, fără de care natura umană, pornită spre rău, prin instinctele primare, nu se poate însănătoși, nici rămânând la un înalt grad de moralitate”¹¹.

Moralitatea este singurul izvor al valorilor spirituale ale unui popor, ale unei nații. „Nu știința, cultura, civilizația mai mare, situația materială mai bună, sunt izvorul valorilor spirituale noi – scria același preot – ci sănătatea morală”¹².

⁸ Vezi Elementul etic (art. nesemnat), în rev. „Tribuna”, an III, nr 172, 1 aug. 1940, p. 1.

⁹ Cf. S.V. (semnat), Ministrul Cultelor și Preoțimea, în rev. „Tribuna”, an III, nr. 174, 3 aug. 1940, p. 5.

¹⁰ Vezi mai multe în acest sens, Elementul etic (art. nesemnat), în rev. „Tribuna”, an III, nr 172, 1 aug. 1940, p. 1.

¹¹ Biserica vie, (Art. semnat S.V.), în rev. „Tribuna”, an III, nr176, 5 Aug. 1940, p. 3.

¹² Cf. Ion Agârbiceanu, Integritatea moravurilor, în rev. „Agru”, XI, nr 4, aprilie 1940, p. 1-2.

Foarte interesant este și felul în care I. Agârbiceanu vede declinul unui popor: „Când generațiile noi nu mai aduc nici o înviorare organismului național, nu mai picură în el nici o energie prin creșterea valorilor spirituale, ci trăiesc și consumă numai din ceea ce au moștenire, un neam a ajuns la punctul său de declin”.¹³

c. Biserică, Stat, Societate

Reflecții cu putere de silogism suprem se pot întâlni în scrisul marelui scriitor și slujitor al altarului străbun și cu privire la rolul Bisericii în Stat. Iată ce scria I. Agârbiceanu în anul 1939: „La opera de ridicare a Statului, Bisericile naționale nu vor putea aduce niciodată un mai prețios și mai puternic sprijin decât prin crearea cetățeanului creștin, convins și practicant al doctrinei și moralei creștine. Este un câmp vast de activitate, în care Bisericile naționale (Ortodoxă și Greco-Catolică nn.) trebuie să intre cu râvnă adevărat apostolică...Biserica trebuie să devină apostolică în fiecare zi, să nu se mărginească la formele externe ale cultului, ci să tragă brazdă adâncă de desțelenire a creștinismului în țara noastră”.¹⁴

În acest cadru de referință, scriitorul Ion Agârbiceanu pune un accent cu totul aparte pe importanța asistenței sociale în viața unui popor și pe care activitate Biserica este chemată să promoveze și să o desfășoare. Iată ce spunea el: „Al doilea element de activitate, indicat Bisericii, este opera caritativă, opera de asistență socială. Nici o altă instituție nu este mai chemată de a organiza și a realiza această operă în cadrele Statului și ale societății, decât Biserica. Opera caritativă este esența doctrinei creștine, referitoare la aproapele...”¹⁵

Tot ceea ce Ion Agârbiceanu a scris referitor la societatea timpului interbelic este profetic și actual și pentru societatea de azi. Aceasta, pentru a-și contura un anumit profil moral, nu are nevoie doar de anumite reparații morale, la nivel individual și fragmentar, ci de un proces de însănătoșire holistică. Iată cuvintele sale, în acest sens: „Greutatea misiunii pe care o are Biserica creștină din România, este covârșitoare. Pentru că ea nu se află în mijlocul unei societăți, care să aibă nevoie numai de anumite reparații în cele spirituale, ci care are nevoie

¹³ Ion Agârbiceanu, *Integritatea moravurilor*, în rev. „Agru”, XI, nr 4, aprilie 1940, p. 1-2.

¹⁴ Cf. Ion Agârbiceanu, *Rolul Bisericii în Stat*, în rev. „Tribuna”, an II, nr 890, 15 Dec. 1939, p. 5.

¹⁵ Ion Agârbiceanu, *Rolul Bisericii în Stat*, în rev. „Tribuna”, an II, nr 890, 15 Dec. 1939, p. 5.

de o întreagă clădire din temelie. Biserica noastră e pusă nu în fața unei regenerări a conștiinței creștine, ci a însăși elaborării ei, în foarte mulți cetățeni. Biserica e datoare, pe lângă toată greutatea sarcinii ce o așteaptă, să înceapă încreștinarea păturilor păgâne din România”.¹⁶

Punând, apoi, niște întrebări absolut cutremurătoare, ca, spre exemplu: Cine au corupt și putrezesc mereu viața publică în trecut, ca și azi? Cine aduce prăbușirea vieții morale?, vajnicul scriitor și preot răspunde neînfricat: „Oamenii în care sunt pervertite însăși instinctele și legile naturii (umane n.n.). Nu doar aceia care nu mai sunt creștini, ci aceia care nici oameni nu mai sunt...”.¹⁷ Și, înșirându-i, spune: „Dar toți factorii vieții publice, de la ministru până la cel din urmă primar, de la judecătorii Curții de Casație până la cel din urmă judecător de ocol, de la prefect până la sergentul de jandarmi, când în sufletele lor e prăbușită ordinea morală naturală. Pentru că nu trebuie să fii creștin, ci numai om adevărat, așa cum ai ieșit din mâinile naturii, pentru a ști ce-i al meu și ce-i al tău, pentru a nu confunda avutul tău cu avutul public. Nu trebuie să fii creștin, ci numai om, pentru a ști că nu-i permis să ucizi, să furi, să curvești, să mărturisești strâmb, să lăcomești, să asuprești pe aproapele, să pălmuiești dreptatea, să înșeli, să exploatezi pe cei neștiutori, îngrășându-te pe tine singur, până la îndobitocire, cu toate bunătățile pământului...”. Și, apoi, se întreabă, deloc retoric: „Sunt astfel de fapte împotriva firii omenești în viața publică, de după război, în România?” Răspunsul este usturător: „Doamne, dar numărul lor e legiune (legiune)!”¹⁸

Dar preotul și lucrătorul în suflete, Ion Agârbiceanu, mânuind ca puțini la vremea sa condeiul și arma cuvântului, constatând această stare deplorabilă de decădere morală a unora din popor, a căror ruină spirituală afectează întreaga societate, se întreabă, mai departe: „Atunci ce-i de făcut?” Și răspunde: „Biserica trebuie să fie ajutată pentru a pune începutul refacerii umane, nu creștine”. Și cine sunt cei care trebuie să o ajute în această lucrare? Răspunsul lui este: „Toți aceia în care legea firii, demnitatea și conștiința omenească mai au un glas; toți aceia cărora le este încă rușine de decăderea firii omenești; toți aceia pe care conștiința încă nu-i lasă să ia dreptatea, casa și avutul altuia; toți aceia care socotesc sub demnitatea lor să jure strâmb, să ceară și să ia

¹⁶ Cf. *Elementul etic* (art. nesemnat), în rev. „Tribuna”, an III, nr. 172, 1 aug 1940, p. 1.

¹⁷ Ion Agârbiceanu, *La temelia regenerării morale*, în rev. „Cuvântul”, I, nr 10-12, Iunie 1923, p. 1-2.

¹⁸ Ion Agârbiceanu, *La temelia regenerării morale*, în rev. „Cuvântul”, I, nr 10-12, Iunie 1923, p. 1-2.

mită, să se îmbulzească veșnic înaintea, cu prețul strivirii altora; toți aceia căroră încă le mai este rușine să mănânce o bucată de pâine nemuncită, cu un cuvânt, toți aceia care mai cred încă în noblețea omului și în posibilitatea desăvârșirii lui ca ființă etică..."¹⁹

d. Creștinismul de azi

Cât privește creștinismul de azi, unul total secularizat, Ion Agârbiceanu crede că șansa lui de supraviețuire constă numai în trăirea lui sinceră și intensivă prin re-încreștinarea individului și, prin el, a societății și a moravurilor publice: „Creștin și regenerator moral și național, prin creștinism, nu poate fi cineva care nu trăiește individual, autentic, principiile și poruncile creștinismului..."²⁰

Vorbind, apoi, despre ascensiune și despre cădere în viața multora, I. Agârbiceanu arată cauzele care stau la baza acestora: „Dacă omul ar rămâne bun, onest, iubitor și în culmea sușului, nu s-ar prăbuși, ci alte înălțimi nouă i s-ar deschide. Și, trebuie să băgăm de seamă că, cel ce a ajuns la culmea mării pe căi drepte, de obicei drept rămâne și când ajunge la putere. Dar fiindcă sunt așa de rari oamenii care merg pe drumul drept până ajung la culme – fiind acesta cel mai greu –, sunt foarte rari cei ce rămân drepti, când au ajuns la deplinătatea puterii, și deci, foarte rari sunt aceia care nu se prăbușesc”.²¹ Cât de actuale sunt azi, pentru toate compartimentele vieții sociale, cuvintele marelui om, I. Agârbiceanu!!

În contextul abordării temei re-încreștinării individului din societatea modernă, I. Agârbiceanu se pronunță categoric pentru necesitatea educației religioase din școală. Plângându-se de atenția scăzută acordată acestei forme de educație în școală, renumitul preot scria: „Azi, preotul își face orele de cateheză, aruncate adeseori în colțurile cele mai dificile ale orarului, la coadă, când elevii sunt obosiți. În fața indiferențismului față de credință – și e bine dacă e numai atât –, ce poate face preotul într-o oră sau două de religie?”²²

¹⁹ Ion Agârbiceanu, *La temelia regenerării morale*, în rev. „Cuvântul”, I, nr 10-12, Iunie 1923, p. 1-2.

²⁰ Ion Agârbiceanu, *Reîncreștinare*, în rev. „Tribuna”, an II, nr. 256, 6 Nov. 1939, p. 1.

²¹ Cf. Ion Agârbiceanu, *Roata vremii*, în „Calendarul pentru popor al Asociațiunii pe anul 1915”, IV, nr 44, Sibiu 1915, p. 1-2.

²² Cf. Ion Agârbiceanu, *Preoțimea și educația tineretului*, în rev. „Tribuna”, an II, nr. 248, 28 Oct. 1939, p. 1.

La un moment dat, I. Agârbiceanu propunea ca Doctrina și Morala să se studieze ca „studiu obligatoriu și în școlile superioare, în universități, până la terminarea studiilor de către laici sau preoți savanți, buni și convinși practicanți creștini”. Și aceasta pentru că „în multe cazuri, viața de toate zilele ne dovedește că intelectualii noștri intră în viață aproape complet *de-creștinizați*”²³

În acest context, o problemă sensibilă, abordată de I. Agârbiceanu, nu de puține ori, în scrisul său, a fost cea a *familiei creștine*, a destinului și a locului ei în societatea civilă, care trebuie să ofere lumii secularizate repere de adevărată conduită morală. În anul 1939, într-un articol intitulat „Indiferentismul practic”, scriitorul accentua trist: „*La noi, în multe cercuri, familia nu e un sanctuar, ci o improvizatie de interese, care, dacă nu se mai potrivesc, familia se desface... Curăția vieții familiale, fidelitatea soților, e luată în batjocură. La noi, oamenii dau din cap când li se propo- văduiește familia, în înțelesul ei creștin: un bărbat și o femeie*”.²⁴

Vorbind, apoi, despre precaritatea educației copiilor, venită direct de la părinți, I. Agârbiceanu scrie: „...mulți părinți au abdicat de la orice rol de educator al propriilor copii; sarcina aceasta o lasă guvernantelor, bonelor și servitorilor. La noi, în unele pături, numite culte sau mijlocii, familia nu mai are rostul divin și uman al procreației.”²⁵

e. Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-Catolică

De mare actualitate sunt și reflecțiile Părintelui Ion Agârbiceanu cu privire la *lupta confesională*, fără logică dintre cele două Biserici surori, Ortodoxă și Greco-Catolică. Iată ce spunea el: „*Nu discuții dogmatice, nici avânt pentru prozelitism așteaptă neamul românesc, de la cele două Biserici naționale, ci, înainte de toate, re-încreștinarea temeinică a poporului păstorit de ele. Pentru că, e lucru evident, cu un popoare nu-i creștin, ori de care biserică ar asculta de formă, nu poți face nici o ispravă, și el va trece de la o confesiune la alta, nu dintr-o convingere pe care nu o are, ci numai din interese personale sau locale. Dacă se așteaptă o luptă de la cele două biserici, apoi se așteaptă una singură: de a lucra cu dragoste via Domnului și de a opri la poartă năvala sectelor străine, care n-au dat nici o contribuție întru păstrarea națiunii noastre în cursul veacurilor*”.²⁶

²³ Cf. Ion Agârbiceanu, *Înviere*, în rev. Tribuna, an II, nr. 82, 9 apr. 1939, p. 1-2.

²⁴ Ion Agârbiceanu, *Înviere*, în rev. „Tribuna”, an II, nr. 82, 9 Aprilie 1939, p. 1-2.

²⁵ Ion Agârbiceanu, *Înviere*, în rev. „Tribuna”, an II, nr. 82, 9 Aprilie 1939, p. 1-2.

²⁶ Cf. art. *Greu de priceput* (nesemnat), în rev. „Patria”, an VI, nr. 178, 23 aug. 1924, p. 1.

Referitor, apoi, la preocuparea unora de a băga zădărnici între cele două Biserici, I. Agârbiceanu scrie: „*Greu de crezut să fie oameni, și încă în fruntea Bisericii sau a Statului român, care să creadă că o astfel de acțiune e creștinească, românească! Ea nu are altă menire, decât să ne facă de minune înaintea minorităților etnice, care râd în pumni de această gogoriță...românească, pretinsă acțiune națională. Cum? În mijlocul problemelor de azi, aceasta e unica activitate a Bisericii? Încă o dată: Greu de crezut!*”²⁷

În ceea ce privește, însă, definirea originii Bisericii acestui popor, credința Părintelui I. Agârbiceanu este mai mult confesională, în mărturisire, decât fidelă realității istoriei. Iată ce spune el: „*Biserica adevărată a lui Hristos nu poate fi decât cea întemeiată pe Petru. Acea turmă cuvântătoare, pe ai cărei oi și mielusei le paște Petru...*”²⁸ Se știe, însă, că Biserica nu e întemeiată pe nici un Apostol, ci pe piatra neclintită din capul unghiului dintre cele două lumi, iudaică și păgână, pe care s-a înfipt Crucea aducătoare de mântuire lumii întregi, și care e Iisus Hristos.

Dar, derapajul istoric, în credința sa, merge puțin mai departe, afirmând: „*Neamul românesc a ajuns în Biserica Răsăritului numai după anul una mie. Fiind mai aproape de Constantinopol, decât de Roma, și având legături cu popoarele vecine slave, când acestea au rămas sub ascultarea patriarhilor din Constantinopol, au rămas și românii alături de ei. La anul 1700, românii din Ardeal, deși nu toți, au trecut cu ascultarea iar la Biserica Romei vechi, mărturisind credința lor de la începutul încreștinării, și din toate veacurile, până la anul una mie...*”²⁹

Desigur, nu e rolul meu, ca biblist, să intru în polemică istorică cu un străjer al istoriei acestui neam, ci las acest demers pe seama istoricilor, sau, chiar, a fiecărui cititor al studiilor sale de referință, de altfel, pentru orice român și creștin al acestui pământ.

Ca preot unit, I. Agârbiceanu nu putea fi decât fidel crezului Bisericii sale, dar acest lucru, din perspectiva teologului ortodox, nu

²⁷ Cf. art. *Greu de priceput* (nesemnlat), în rev. „Patria”, an VI, nr. 178, 23 aug. 1924, p. 1-2.

²⁸ Cf. Ion Agârbiceanu, *Biserica română unită în cadrele Statului român*, „Agru”, VII, nr 7-8 Iulie 1936, pp. 10-12.

²⁹ Ion Agârbiceanu, *Biserica română unită în cadrele Statului român*, „Agru”, VII, nr 7-8 Iulie 1936, pp. 10-12. Pentru mai multe amănunte legate de concepția Părintelui Ion Agârbiceanu, referitoare la originea, destinul și rolul Bisericii unite pentru poporul român, vezi și paginile următoare ale articolului.

umbrește cu nimic crezul său revoluționar, curajul său mărturisitor, demnitatea slujirii sale preoțești, aprecierea corectă a inițiativelor Bisericii Ortodoxe Române, care vizau destinul și sănătatea morală a acestui popor, înțeles în întregul său național, greutatea slovei sale inspirate, frumusețea inegalabilă, în multe scrieri, a metaforei sale literare, într-un cuvânt, pagina, greu de egalat, de istorie scrisă în cultura, credința și destinul acestui popor.

f. Biserica și politica

O altă problematică prezentă în scrisul lui Ion Agârbiceanu este cea legată de implicarea Bisericii în viața politică a societății. *Poate Biserica să facă politică?* Întrebarea reflectă una din marile provocări pentru Biserică, venită din sfera socialului din care ea face parte, ca instituție divină și umană.

Părintele I. Agârbiceanu se pronunță pentru implicarea Bisericii în viața politică a Statului, adică în modul în care acesta concepe legile pentru societate, mai ales când ele devin nocive, prin conținutul lor, pentru viața cetățenilor lui. Iată ce spune autorul: „*Dacă prin politică se înțeleg principiile diriguitoare, legile, administrația, justiția, în cadrele căroră (trebuie) să se asigure fericirea supușilor, este limpede că Biserica și slujitorii ei, preoții, sunt datori să urmărească îndeaproape întreg acest aparat al Statului. Și, nu numai printr-o observare pasivă, ci, la nevoie, să intervină în mod activ, de câte ori se va constata că fie legislația, fie justiția, fie administrația primejduiesc binele sufletesc, temporal, al cetățenilor, care aparțin Bisericii respective...În acest sens, Biserica e datoare a face politică*”.³⁰

Dar, în acest context de idei, I. Agârbiceanu spune și cum se „face politică” la noi, în România: „*La noi, a face politică înseamnă a te înhăita cu toții agenții electorali, a striga la adunări, a ocări și a denigra partidul advers și pe oamenii lui, a milita pentru căderea guvernului și ajungerea partidului tău la putere, a urî pe aproapele, a-l prizoni, a umbla după interesul tău personal și al rudeniilor tale...Asemenea politică Biserica, și preoțimea, nu poate face. În asemenea politică nu poate intra, pentru că nu e politică de principii, ci una de interese... De o astfel de politică, Biserica și slujitorii ei trebuie nu numai să se țină de-o parte, ci (și) să o combată cu toate puterile...Preot-agent electoral, preot orator la întrunirile*

³⁰ Cf. Ion Agârbiceanu, *Biserica și politica*, „Agru” VII, nr 6, Iunie 1936, p. 1-2.

politice de învrăjpire, preot care bea în crâșmă cu alegătorii, preot care-și învrăjbește credincioșii, luând partea cutărei fracțiuni politice din sat - cu un cuvânt, preot politician în înțelesul rău al cuvântului - nu se admite. De la această politică ei trebuie opriți prin ordine mai înalte, dacă ei înșiși nu înțeleg”.³¹ Cât de actual este I. Agârbiceanu!

Deosebit de direct este I. Agârbiceanu și cu privire la caracterizarea *Presei vremii*, atenționare care este mai mult decât actuală și azi. Iată cât de categoric se exprimă scriitorul: „Hristos a readus cuvântul la noțiunea lui cea adevărată: aceea de a exprima adevărul. În înțeles creștin, acela care nu cunoaște adevărul într-o materie dată, nu poate vorbi ori scrie despre ea. Cel ce nu cunoaște situația reală, miezul unei probleme, împrejurările, putința unei bune și drepte soluționări în orice domeniu al vieții, nu are datoria să vorbească, ori să scrie, ci să tacă. Să tacă până cunoaște adevărul pe care nu-l știe, și când vorbește, ori scrie, să spună numai adevărul, după cea mai bună cunoștință a lui”.³² Iar argumentarea acestor aspre cuvinte este următoarea: „Minciuna, falsificarea voită, inducerea în eroare cu premeditare, subminarea altuia (individ, societate, stat, religie), ponegrirea aproapelui dintr-o țință rentabilă pentru tine, sau numai din răutate, ori dorință de răzbunare, în doctrina și etica creștină cea mai mare batjocură ce se poate aduce cuvântului, vorbit sau scris...În credința și doctrina creștină, presa nu poate avea altă menire decât vestirea adevărului, în toate domeniile vieții”.³³

Închei aceste câteva reflecții, cu speranța că, în sufletul și mintea celui ce le va citi, se va naște interesul, curiozitatea, și dorința de a-l cunoaște pe preotul și scriitorul Ion Agârbiceanu și dintr-o altă perspectivă decât din cea din care l-a știut până azi.

³¹ Cf. art. *Biserica și politica*, „Agru” VII, nr 6, Iunie 1936, p. 1-2.

³² Vezi amănunte, Ion Agârbiceanu, *Presa creștină*, în rev. „Agru”, V, nr 5, mai 1934, p. 8-10.

³³ Ion Agârbiceanu, *Presa creștină*, în rev. „Agru”, V, nr 5, mai 1934, p. 8-10.

Tema socială a relației Bisericii cu presa scrisă. Cazurile revistelor bisericești *Renașterea* și *Tabor*

FLORIN-CĂTĂLIN GHIȚ

Presa în sens generic apare ca fenomen de masă și social abia în secolul XIX, în urma revoluției industriale occidentale și a folosirii pe scară largă a tiparului cu rotativă. Această apariție a presei este însoțită de o dezvoltare fără precedent a mijloacelor de comunicare și de transport, ceea ce face mult mai rapidă circulația informației și distribuția. În secolul XX se adaugă presei scrise difuzarea prin unde radio a informației (începând cu anii '30), iar apoi prin televiziune (după cel de-al doilea război mondial).

Prin însăși existența ei – atunci când nu degenerază în trivial, propagandă unilaterală, partizanat politic etc. –, presa în general are menirea de a fi și reprezenta o manifestare prin excelență socială, ca voce în spațiul public, un interval mediator, o agora și un serviciu adus colectivității. Ca atare, prin însăși natura ei, în a cărei componență intră limbajul sau scriitura și stilul, îi este constitutivă și inerentă atât componenta socială, cât și cea culturală și identitară¹. De altfel, este general recunoscută în lumea științifică constatarea că strânsa legătură stabilită prin limbaj între religie / teologie, care premerge, și *faptul de cultură* care decurge din ea, are o vechime

¹ Referitor la rolul cultural și identitar al mass-mediei, a se vedea James Curran, David Morley (eds.), *Media and Cultural Theory*, Routledge, London-New York, 2006, mai ales pp. 15-126.

ancestrală². Se știe, de asemenea, rolul covârșitor pe care l-au avut bisericile și școlile în apariția și răspândirea presei scrise³.

În peisajul generic al mass-mediei, presa bisericească sau presa eclezială este o presă aparte. Ea este oarecum specializată, militantă, fără a fi partizană sau de propagandă (așa cum poate fi cazul cu presa „laică”), și cu un public țintă în genere precis și constant⁴. Cu toate acestea, prin natura lui, adevărul credinței nu este circumscris exclusiv sferei conștiinței religioase și de aceea există potențial și un public țintă al presei bisericești care nu este foarte familiarizat cu valorile credinței și viața creștină.

Presa bisericească își asumă folosirea și înțelegerea funcționării tuturor mijloacelor posibile de comunicare cu cât mai mulți oameni, însă, spre deosebire de mijloacele de comunicare în masă în general, esența mesajului ei ultim nu este din lumea aceasta. Ea se folosește de realizările științifice și tehnice ale lumii acesteia și își face simțită prezența spirituală în lumea aceasta fără a fi *din* lume. Ca simptom al stării spirituale a Bisericii și societății, presa bisericească devine doar relativ recent în raport cu tradiția eclezială bimilenară un mijloc de comunicare⁵ și mărturisire pe scară largă a Bisericii:

² Despre străvechea relație dintre limbaj, religie și cultură, a se vedea Susanne Mühleisen, „Language and religion”, *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*, (=Handbooks of Applied Linguistics 9), Marlis Hellinger, Anne Pauwels (eds.), Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 2007, pp. 459-460, precum și Rüdiger Funiok, „Medienreligiosität. Religiosität als anthropologische Dimension und ihre medienvermittelten Formen”, Manuela Pletraß, Rüdiger Funiok (Hrsg.), *Mensch und Medien. Philosophische und sozialwissenschaftliche Perspektiven*, (=Medienbildung und Gesellschaft, Band 14), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010, p. 179.

³ Este cunoscut rolul pe care l-a avut reforma protestantă în multiplicarea și propagarea cunoștințelor religioase ale vremii, într-o fel de preistorie a presei scrise propriu-zise în forma pe care o cunoaștem în prezent. Referitor la originile evanghelice ale mass-mediei din America (1815-1835), a se vedea David Paul Mord, *Faith in Reading: Religious Publishing and the Birth of Mass Media in America*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004.

⁴ Despre importanța rolului pe care îl are presa bisericească în Biserica ortodoxă, a se vedea „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse” elaborate de Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse (Moscova, 13-16 august 2000), document tradus din limba rusă de diac. Ioan I. Ică jr. și publicat în volumul *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Ioan I. Ică jr., Germano Marani (eds.), Deisis, Sibiu, 2002, pp. 185-266, referitor la presă pp. 258-260.

⁵ Posibilitățile oferite de comunicarea înnoitoare a adevărului Tradiției sunt discutate cu competență în lucrarea lui Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, (=Cambridge studies in social anthropology, 68), Cambridge University Press, Cambridge, (1990¹) 1994².

„și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și’n toată Iudeea și’n Samaria și pân’la marginea pământului” (FA 1, 8).

Calificativul „bisericească” atribuit presei îi conferă acesteia un statut aparte, acela de for al instituției Bisericii, cu binecuvântare, statut și mandat oficial oferite din partea ierarhiei. Lucrearea mediatică este înțeleasă de Biserică ca o modalitate de slujire [*διακονία*] și mărturisire [*μαρτυρία*]. Misiunea presei constă în vocația ei de a se adresa inimii, gândirii și duhului fiecărui om, iar în vederea comunicării valorilor creștine și impregnării mediului social cu aluatul evangheliei temele culturii teologice și ale activității social-bisericești se cer formulate în mod limpede și incluse în componența structurii presei bisericești⁶. Totodată, trebuie precizat că pe lângă publicațiile cu un caracter oarecum oficial sau instituțional-bisericesc, fiind structuri media sprijinite duhovnicește și material de către centrele episcopale, mitropolitane sau de către Patriarhie și de către ierarhia Bisericii - iar aici poate fi inclus și cotidianul *Lumina*, conceput anume pentru a se integra mai bine ca lectură instructivă în timpul liber al omului de azi -, au fost înființate din inițiativă privată numeroase publicații cu profil ortodox, fie cu aprobarea explicită sau tacită a ierarhului locului, fie din inițiative strict individuale, uneori monahale, alteori laice, atât în capitală, cât și în orașele de provincie, în format electronic sau imprimat (două astfel de publicații emblematice ar fi *Lumea Credinței* și *Presa Ortodoxă*). Este vorba despre o presă ortodoxă care coexistă cu cea oficială a Bisericii, care oferă redutabile canale alternative de informare a trupului eclezial⁷. Și aceasta deoarece gândirea teologi-

⁶ În privința multor sugestii pastorale utile referitoare la misiunea prin presă și media la nivel parohial, poate fi consultată cu folos lucrarea lui Gheorghe-Cristian Popa, *Preotul, misionar în Areopagul mediatic. Mijloace moderne de comunicare în pastorația ortodoxă*, Editura Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2013, 162 p. O extrem de complexă analiză și prezentare a naturii, funcțiilor și rolului presei bisericești în contemporaneitate poate fi consultată în volumul părintelui dr. Nicolae Dascălu, *Parabola Făcliei Aprinse. Comunicarea religioasă în era informațională*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2012, 618 p.

⁷ Despre statutul și implicațiile presei alternative și activiste în general, a se vedea lucrările: Mitzi Waltz, *Alternative and Activist Media*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2005, și Chris Atton, *Alternative Media*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 2006⁴. Pentru înțelegerea fenomenului presei alternative religioase, a se vedea capitolul intitulat „Ethnic-religious groups and alternative journalism” în volumul semnat de Olga Gliedes Bailey, Bart Cammaerts, Nico Carpentier, *Understanding Alternative Media*, (=Issues in Cultural and Media Studies), Open University Press, New York, 2008, pp. 85-96.

că se dezobișnuiește repede să asculte bătăile inimii Bisericii și, prin urmare, își pierde posibilitatea de a pătrunde în această inimă.

Posibile limite ale presei bisericești

Trebuie subliniată neputința presei de a suplini experiența personală a adevărilor revelate în Tainele Bisericii, sau lucrarea pastorală efectivă, directă și unică a preotului sau ierarhului în rândul credincioșilor. O revistă bisericească nu va putea niciodată suplini zona prin excelență a dialogului interpersonal care are loc la scaunul de spovedanie sau dialogul instaurat în cadrul fiecărei Sfinte Liturghii, care culminează în cuminecarea nemijlocită cu Logosul. Căci, așa cum spune Mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului: „Biserica nu mântuiește cu ceea ce spune și nici cu ceea ce face, ci cu ceea ce este”⁸. Prin urmare, slujirea mediatică a Bisericii reprezintă, în fond, ca intenție, *doar preambulul* unei relații de maximă apropiere și unire în Hristos între Dumnezeu și om.

Vocația omului de a fi o ființă care comunică și intră în comuniune cu semenii și cu Dumnezeu este sădită în firea lui de către însuși Creatorul său, Sfânta Treime, comuniunea desăvârșită a Persoanelor divine. De aceea identitatea Bisericii este relațională. Așa cum ne indică și iconomia mântuirii, fascinanta relație conștientă a creaturii cu Creatorul începe printr-o comunicare prin Cuvânt [*Λόγος*], însă unul neîntrupat [*ἄσαρκος*] - deși creator -, de tip vechitestamentar, „...Acela despre Care au scris Moise în lege și profeții...” (*In* 1, 45). S-ar putea spune că presa scrisă și audio (radio) corespunde acestui nivel al raportării teologice la comunicare prin cuvânt, un cuvânt activ, prin care Domnul lucrează. Un grad mai avansat de înaintare în relația omului cu Dumnezeu-Cuvântul, deși nu se poate vorbi de culmea relației sau deplinătate a ei - care se exprimă doar experiențial, prin trăirea maximei uniri și îndumnezeire [*θεώωσις*] -, este realizat prin intermediul imaginii fundamentate teologic de întrupare și mediate vizual prin televiziune și suporturile electronice virtuale (internet, filme etc.). Chiar dacă s-a pus în mod just problema gradului de compatibilitate al anumitor suporturi ale mass-mediei, esențial neutre, bazate pe tehnică și autonome (cum ar

⁸ Ioannis Zizioulas, „Ortodoxia și cultura contemporană”, *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească* 111:12 (2010), p. 7.

fi presa bisericească electronică sau televiziunea) cu mesajul evanghelic al Bisericii⁹, prin iconicul însoțit și sprijinit uneori de suportul cuvintelor scrise sau rostite se realizează medierea unui avans și apogeu al inițierii / introducerii (doar) în universul credinței, al trăirii creștine în Hristos și unirea prin rugăciune personală, directă și nemijlocită prin rugăciune a umanului cu divinul. Este o anticipare a relației descrise în *In* 1, 14: „Și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălăsluit întru noi; și noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”. Însă medierea iconică și auditivă a problematicii credinței are rolul inițiator al conștientizării, formării discernământului, îndemnului și chemării la împărtășirea de bucuria revărsată de Dumnezeu asupra oamenilor și la apropierea treptată de valorile ultime și de relația vie nemijlocită, sensibilă și palpabilă cu însuși Cel Necuprins.

Presa bisericească nu trebuie să cedeze tentației alienante populismului religios sau a dominației represive. O presă bisericească responsabilă nu va face apel niciodată la raporturi de forță, presiune și putere, ci la relații de comuniune. Țelul ei este să întărească pe oameni ca persoane, iar nu o masă inertă și supusă presiunii mediatice schimbătoare sau mediocrității colportate de opinia publică ignară. Presa bisericească nu-și propune obiective și constrângeri cantitative de creștere a audienței cu orice preț, făcând concesii non-valorii, non-religiosului, consumului¹⁰, publicității și „opiniei publice”¹¹.

⁹ A se vedea în acest sens Ioannis Zizioulas, *idem*, și Wolf-Rüdiger Schmidt, „Medien. 6. Medienreligion“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXII (Malaysia-Minne), Gerhard Müller (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin - New-York, 1992, p. 325.

¹⁰ Referitor la transformarea credinței într-un produs de consum în contextul SUA, a se vedea Mara Einstein, *Brands of Faith. Marketing religion in a commercial age*, (=Religion, Media and Culture), Routledge, London and New York, 2008. Această carte încearcă să demonstreze că religia s-a transformat într-un produs alături de multe altele de pe piața de consum, fapt care ar duce la nevoia credinței de a intra în competiție atât cu alte credințe și religii, cât și cu numeroase alte activități plăcute de petrecere a timpului. În vederea unei competitivități cât mai avansate, credințele ar trebui să devină adevărate brand-uri sau simboluri ușor de recunoscut în vederea sporirii competitivității.

¹¹ Modul în care opinia publică poate fi manipulată de mass-media este demonstrat de către Noam Chomsky și Edward Herman în lucrarea lor *La fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Benoît Eugène & Frédéric Cotton (eds.), Nouvelle édition revue et actualisée, Texte intégral traduit de l'anglais par Dominique Arias, Agone, Marseille, 2002. Lăsând la o parte orientarea politică a autorilor, ar fi de reținut faptul că această carte demonstrează cu argumente falsitatea postulatului democratic conform căruia mass-media ar fi independentă și determinată să descopere și

Pentru aceasta este însă nevoie de profesionalism avansat, responsabilitate și o conștiință etică¹² în lucrarea mediatică a Bisericii. Cei integrați în structurile media ale Bisericii trebuie să fie atractivi prin stil și mod de a vorbi și de a se comporta, creativi și deschiși față de nou pentru a oferi formă și fondul potrivite în prezentarea și conținutul mesajului transmis. Obiectivul este interacțiunea, răspunsul intim, împreună-lucrarea și consolidarea comuniunii. Cu toate că mass-media își propune comunicarea îndreptată spre cei mulți, nu trebuie neglijată fiecare persoană în parte. Criteriul vieții creștine autentice nu a fost niciodată cantitativ, ci calitativ. Calea pocăinței nu a fost niciodată o manifestare de masă, ci un act profund personal și interior, o „criză” (krisis), adică o judecată¹³. Singurul sens al unei adevărate intrări în Biserică este un proces strict ascetic, iar nu o întoarcere la adeziuni de masă sau la popor, la o simplitate și plenitudine primitive.

Un efect indezirabil al presei bisericești ar fi de a determina autosuficiența și autismul ei în raport cu experiența harică în Hristos, care nu poate fi substituită. Sunt riscante crearea și perpetuarea stereotipurilor, reflexelor mecanice de limbă, prejudecăților, părerilor superficiale (toate acestea reflectate în monomania limbajului), care îndeamnă la pietism, pasivitate sau evaziune în imaginație.

să facă cunoscut adevărul. De fapt, ar fi vorba despre un interes al mass-mediei de a oferi imaginea lumii așa cum cei puternici doresc să ne-o reprezentăm, aceștia sunt în poziția de a impune trama discursurilor și de a decide ceea ce publicul are dreptul să vadă / audă / citească, înțeleagă și gândească, precum și de a „gira opinia” în urma unor campanii propagandiste.

¹² Dimensiunea etică a demersului jurnalistic este abordată cu competență de Steven Knowlton, Bill Reader, *Moral Reasoning for Journalists*, Second edition, Praeger, Westport, 2009. Pentru implicațiile morale ale actului gazetăresc, a se vedea și: Lee Wilkins, Renita Coleman, *The moral media. How journalists reason about ethics*, (=LEA's communication series), Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah (New Jersey), 2005; Cathrine Lumby, Elspeth Probyn (eds.), *Remotecontrol. New media, new ethics*, Cambridge University Press, New York, 2003; Raphael Cohen-Almagor, *Speech, media, and ethics. The limits of free expression. Critical studies on freedom of expression, freedom of the press and the public's right to know*, Palgrave, New York, 2001; Rachel Muers, *Keeping God's silence: toward a theological ethics of communication*, (= Challenges in contemporary Theology), Blackwell Publishing, Malden - Oxford - Carlton, 2004; Lee Wilkins, Clifford G. Christians (eds.), *The handbook of mass media ethics*, Routledge, New York - London, 2009.

¹³ Despre epoca contemporană aflată în criză, continuă mișcare și tensiuni nerezolvate, a se consulta și Georges Florovsky, „Faith and Culture”, *Christianity and Culture*, (=The Collected Works, Volume 2), Nordland Publishing Company, Belmont, 1974, mai ales pp. 9, 21

Publicațiilor bisericești li se acordă astfel credibilitate și legitimitate prin moderația și consecvența orientării lor spirituale, precum și prin tonul duhovnicesc pe care îl dau anchetelor, reportajelor, editorialelor, bilanțurilor și chestiunilor de conținut puse în discuție. Presa bisericească nu a încurajat degenerarea dezbatelor publicistice în atitudini personale partizane, parțiale și ireconciliabile. Prin natura ei, publicistica bisericească autentică nu polarizează inutil mediul eclezial prin polemici sterile, ci constituie un factor de echilibru, pace și unitate între categorii sociale, culturale și de vârstă în interiorul Bisericii. Ea caută să-i apropie pe oameni prin valorile pe care le promovează, iar nu să-i îndepărteze pe unii de alții prin înfruntări, divergențe și contestări prilejuite de idei controversate. În particular ea presupune un program de apropiere între oamenii Bisericii și societate, între studiul teologic și viață, scoate instituția Bisericii din izolare și o pune în contact cu lumea, cu dificultățile pe care le întâmpină și cu preocupările ei. Iar pentru că teologia are un rol spiritual taumaturgic, de vindecare spirituală a oamenilor, presa bisericească are menirea de a se face ecoul acestei vocații terapeutice a credinței.

Presa bisericească românească în general

În țara noastră, originile presei bisericești, așa cum înțelegem noi astăzi această presă, datează din secolul XIX¹⁴ sub forma unor publicații diocezane *in nuce*, iar la începutul secolului XX, după Marea Unire, ea **înflorește** și se dezvoltă în forță¹⁵, ajungând ca, abia după perioada de amplă amputare cantitativă și calitativă a publicațiilor religioase sub regimul comunist, mass-media ortodoxă să se amplifice pentru prima dată în structuri audio-vizuale și virtuale proprii de mare impact la public, asupra „celor de aproape sau de departe” (Ef 2, 17), dovadă a unei rearticulări a prezenței Bisericii Ortodoxe în specificul realităților societății românești contemporane¹⁶.

¹⁴ Despre începuturile presei bisericești în România, a se vedea instructiva lucrare a lui Onisifor Ghibu, *Ziaristică bisericească la români. Studiu istoric*, Sibiu, 1910.

¹⁵ În general despre presa religioasă românească a se vedea volumul colectiv coordonat de către Carmen Târgșorean și Ilie Rad, *Tradiții ale presei religioase din România*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2017, 784 p.

¹⁶ Considerații pertinente referitoare la reînnoirea tradiției jurnalismului bisericesc din ultimii 20 de ani cu cea anterioară, a se vedea Radu Preda, „Die Freiheit und ihr Preis: Die Medien in Rumänien nach 1989”, în: *Ost- West. Europäische Perspekti-*

Marile reviste ale Bisericii Ortodoxe Române cu un pronunțat profil academic susținute de către Patriarhie și centrele mitropolitane (*Studii Teologice*, *Orthodoxia* etc.), precum și publicațiile diecezane, care au supraviețuit cu mari sacrificii comunismului și cenzurii, au luat un nou avânt odată cu deschiderea și posibilitățile oferite de libertatea de exprimare, suprimată în deceniile anterioare. În mod cert, această înflorire a presei bisericești post-revoluționare este o consecință a nevoii de a vorbi deschis, de a pune și discuta probleme legate de viața Bisericii, mărturie vie că adevărul și credința se cer împărtășite de mai mulți, că există o sete de comuniune reflectată și la acest nivel. Avântul de acum 20 de ani a însuflețit și re-înființarea multora dintre organele de presă bisericească desființate de către regimul comunist, așa cum este cazul și cu publicația *Renașterea* de la Cluj-Napoca, revista Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, care și-a reluat activitatea în primele luni ale anului 1990.

Merită menționat faptul că în acea perioadă de eferescență și regăsiri de sine ale presei bisericești a avut loc la Cluj Napoca, sub auspiciile revistei *Renașterea* și cu aportul esențial al teologului Radu Preda, primul seminar dedicat presei bisericești ortodoxe, cu titlul „Presa bisericească într-o societate post-totalitară”, organizat împreună cu Academia Evanghelică *Importanța pastoral-misionară și culturală a presei bisericești în Ortodoxia românească* 117 de Presă de la Frankfurt am Main¹⁷. În mesajul de deschidere a lucrărilor seminarului, ÎPS Bartolomeu al Clujului menționa: „...va trebui să ne aducem aminte de dimensiunea dinamică a Evangheliei... ar fi bine să se dezbată modul - nu nou, dar înnoit! - de a regândi noțiunea de Tradiție în Biserica și trăirea ortodoxă. Problematica mijloacelor de comunicare creștine este o excelentă ocazie pentru aceasta”¹⁸.

ven 11 (2010), Heft 2, pp. 127-133 și *idem*, „Antena bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine”, în: *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă. Seminar internațional organizat de Colegiul Noua Europă*, București 30 noiembrie - 1 decembrie 2001, Irina Vainovski-Mihai (ed.), Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene & Colegiul Noua Europă, București, 2002, pp. 84-85.

¹⁷ Lucrările seminarului au fost publicate în limba germană de către Evangelische Medienakademie / cpa, *Dokumentation. Kirchliche Presse in einer post-totalitären Gesellschaft - Die Rumänische Orthodoxe Kirche diskutiert Chancen der kirchlichen Berichterstattung, Symposium vom 16. Bis 19 Mai 1994 in Cluj (Klausenburg)*, Frankfurt am Main, 1995.

¹⁸ Bartolomeu al Clujului, „Tradiția din mers”, *Renașterea* 8 (1994), p. 9.

Concluziile cu caracter general ale seminarului de la Cluj erau formulate în termenii următori:

„1. Pornind de la constatarea că nu s-a ajuns să se precizeze statutul presei bisericești și al jurnalistului bisericesc, participanții la seminar și-au exprimat dorința ca autoritatea bisericească să încurajeze eforturile de găsire a unui loc bine stabilit presei bisericești în structura actuală a Bisericii.

Biserica va trebui să încerce să vadă în presa bisericească o cale de activare a dimensiunii sale profetice, să abordeze prin ea semnele timpului, să redeschidă canalele de comunicare între diferitele structuri și segmente eclesiale, mai precis între cler și ierarhie, ierarhie și credincioși, credincioși și teologi.

Mai departe, presa bisericească ar trebui să devină un virtual liant în spațiul credinței românești într-un moment în care fărâmițarea pe plan social e mai mult decât evidentă.

Prin tematica pe care o abordează, de la explicarea vieții Bisericii, în ansamblul ei, până la lecturile teologice făcute temelor de mare actualitate, presa bisericească este datoră îndeplinească o funcție formativă. Din acest punct de vedere ea va trebui să devină un activ factor catehetic și misionar.

În fine, se impune ca presa bisericească să nu fie un simplu spațiu auctorial, ci unul al mărturisirii, al diaconiei. La rândul său, jurnalistul bisericesc să fie în primul rând un mădular al Bisericii, iar nu doar un redactor sau reporter lipsit de identitate”¹⁹.

În prezent, faza căutărilor din acei ani a trecut și constatăm umplerea golului lăsat în urmă prin defazarea produsă de comunism. Presa bisericească nu mai este decât o parte a unui sistem de mijlocire a informației și de formare care este dominat în prezent la nivel de masă de către televiziune. Constatăm existența unei prestigioase prese scrise bisericești dezvoltate în toate cele patru dimensiuni: scris, audio, vizual și virtual²⁰.

¹⁹ Cf. Radu Preda, „Antena bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine”, în: *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă. Seminar internațional organizat de Colegiul Noua Europă, București 30 noiembrie - 1 decembrie 2001*, Irina Vainovski-Mihai (ed.), Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene & Colegiul Noua Europă, București, 2002, pp. 89-90.

²⁰ A se vedea în acest sens activitatea la nivel de Patriarhie a Agenției de știri Basilica, cotidianul *Lumina*, *Radio Trinitas* și *Trinitas TV*.

S-ar putea spune că presa bisericească propriu-zisă este o expresie a conștiinței de sine a Ortodoxiei, a Bisericii Ortodoxe ca instituție harismatică, în cazul nostru a celei din România. Cu toate că, într-o mare măsură presa bisericească este realizată de oameni ai bisericii, profesori ai Facultăților de Teologie și ai Seminariilor Teologice, iar renașterea publicațiilor bisericești de după 1989 reflectă și amploarea pe care a luat-o dezvoltarea învățământului teologic în ultimii 20 de ani, această presă nu mai este în prezent apanajul exclusiv al celor din structurile ierarhiei sau instituției Bisericii, ci ea este slujită cu har și râvnă apostolică și duhovnicească și de către mireni încorporați în trupul tainic al Bisericii. Alături de mari ierarhi și părinți profesori de teologie care au scris cu măiestrie în paginile revistelor, printre precursorii de marcă din rândul intelectualilor laici care au practicat un jurnalism bisericesc prestigios și fidel Tradiției patristice pot fi pomeniți Nichifor Crainic, Nae Ionescu, George Racoveanu, Mircea Vulcănescu etc.

Cazul revistei *Renașterea* a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului²¹

La început purtând numele de Foaie Bisericească și subtitlul „Organul Eparhiei Ortodoxe din Dieceza Clujului”, apărută în șase numere în intervalul 1 octombrie 1919 20 dec. 1920, ea a fost concepută dintru început de către asesorul consistorial Nicolae Ivan ca organ de presă al Consistoriului numit de Sinodul arhiepiscopal de la Sibiu pentru a pregăti și organiza înființarea noii Eparhii de la Cluj. Abia după ce același om providențial al Bisericii Ortodoxe, Nicolae Ivan, a devenit din anul 1921 Episcopul Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului, publicația inițiată de el fost redenumită, *Renașterea*, în calitate de publicație propriu-zis eparhială, începând cu 1 sept. 1923, purtând subtitlul: „Organul oficial al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului”. Așadar asesorul Nicolae Ivan, devenit apoi episcop la Cluj, a fost cel care a conceput, inițiat și înfăptuit întemeierea „organului național-bisericesc” de presă al Diecezei pe baze temeinice și statornice, care durează până azi.

²¹ Rândurile care urmează dedicate revistei *Renașterea* au fost apărut aproape identic în publicația cu același nume nr. 236 (2009), p. 9, purtând titlul: „*Renașterea* la ceas aniversar”.

Pentru faptul că revista a fost un proiect de suflet și drag lui Nicolae Ivan, stă mărturie modul cum s-a îngrijit personal de apariția ei, susținând încă de la Sibiu - în aceeași ședință a Consistoriului arhiepiscopiei din 3 / 16 februarie 1919 în care a ridicat și problema înființării Episcopiei la Cluj -, inițiativa ca noua Eparhie clujeană să aibă și un „ziar” al ei, aducând ca argument al nevoii existenței acestuia în nordul țării faptul că astfel s-ar umple un gol. Susținând că, prin înființarea unei Episcopii la Cluj, „credincioșii noștri nu ar avea aspectul unei turme părăsite, totul ar avea o altă înfățișare”, și astfel „centrul Cluj ar avea azi un număr respectabil de intelectuali, tipografie, o librărie, ziar care să răspândească cultura și lumina până ce acum, în zadar cauți după un calendar românesc” (cf. Foaia Bisericească, Nicolae Ivan, „Documente referitoare la înființarea episcopiei Clujului” - adresa înaintată consistoriului arhiepiscopiei din Sibiu în 3 / 16 febr. 1919, p. 5). Prin urmare, actul creării noii eparhii era înțeles încă dintru început ca unul care dădea posibilitatea atragerii intelectualilor români și a apropierei lor de Biserică, iar, pe lângă înființarea unei tipografii eparhiale și a unei librării bisericești, dezvoltarea unei activități publicistice prin editarea unei publicații diecezane ar avea scopul, în viziunea viitorului ierarh, de a răspândi „cultura și lumina” Evangheliei în rândul poporului român din această parte a țării²².

Așadar, la data de 1 octombrie 1919 apărea primul număr al publicației Foaie Bisericească, iar această dată coincide, nu întâmplător, cu începutul activității lui Nicolae Ivan în calitate de președinte al Consistoriului numit de către Sinodul arhiepiscopiei din Sibiu²³. Conform cuvintelor de pe frontispiciul ei, Foaia Bisericească „apare odată pe lună și de câte ori cere trebuința”, a apărut apoi

²² Despre începuturile presei clujene, a se vedea Mircea Popa, *Presa Clujeană de la începuturi până azi (170 de ani)*, Eikon, Cluj-Napoca, 2014.

²³ Conform deciziei ședinței extraordinare a Sinodului arhiepiscopiei din Sibiu din 7 / 20 iulie 1919, cf. pr. prof. dr. Alexandru Moraru, „Primul ziar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului «Foaia Bisericească» (1919-1920)”, în Vasile Stanciu, Cristian Sonea (eds.), *Educație și Mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al tradiției. Simpozionul Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă (13-16 noiembrie 2016)*, Presa Universitară Clujeană, 2017, p. 429. Mai multe despre persoana și opera lui Nicolae Ivan pot fi consultate în Nicolae Vasiu, Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan (1855-1936), ctitorul Eparhiei Vadului Feleacului și Clujului. Studii și documente*, ed. a II-a, îngrijită de pr. Iustin Tira, cu binecuvântarea ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Andrei al Clujului, Maramureșului și Sălajului, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2015, 480 p. și anexe

sporadic: al doilea număr, dublu, 2-3, poartă pe prima pagină data de 25 decembrie 1919 și are douăsprezece pagini; al patrulea număr a apărut în data de 1 martie 1920 și are opt pagini; al cincilea număr apare în toamna aceluiași an, iar ultimul număr al publicației apare în 20 decembrie 1920²⁴.

Trecerea celor nouăzeci de ani de la fondarea în 1919 de către episcopul Nicolae Ivan a revistei *Renașterea*, a cărei activitate a fost întreruptă brutal timp de patruzeci de ani (între 1950 și 1990) de către puterea politică comunistă instaurată samavolnic în țară, oferă prilejul comemorării și rememorării câtorva etape distincte din viața ei renăscută după anul de hotar 1989.

Din îndelungata și încercata viață a revistei (cu cinci ani, între 1940-1945, petrecuți în refugiu la Alba-Iulia, în urma dictatului de la Viena), al cărei început coincide cu readucerea la viață cu sediul la Cluj, în urma Marii Uniri, a vechilor episcopii de la Vad și Feleac, am ales ca perioadă de referință în rândurile care urmează ultimii ei douăzeci de ani, renașterea ei începând cu anul 1990, moment în care activitatea sa a fost reluată într-un climat al libertății sociale și politice, și reînnoată la firul programului minimal formulat în articolul de fond din numărul de debut al lunii septembrie 1923 de către fondatorul acestui „organ național-bisericesc” (inițial cu apariție săptămânală, în format A4 până în 1933), PS Nicolae Ivan: „...reînviem gazeta... să putem comunica cu oficiile noastre parohiale în măsura corespunzătoare..., să putem contribui la ridicarea moralității publice, la înălțarea neamului, la progresul binelui obștesc... prin reînnoirea gazetei... vom putea da și noi o modestă contribuție temeliilor statului”. În cele ce urmează vor fi amintite etapele parcurse de atunci și până în prezent, precum și specificul lor impus în mod nemijlocit de redactorii șefi responsabili cu destinele sale postdecembriste, păstrând constante principiile redacționale inițiale, esențiale pentru însăși rațiunea ei de a fi: comunicarea duhovnicească, deschiderea spre cultură, unitatea națională a românilor, strânsa relație bisericească între Sfântul Sinod, Centrul Eparhial, protopopi, preoți și credincioși, oglindirea activității pastorale și a atitudinii Bisericii față de provocările lumi. Nașterea acestei tribune a Arhiepiscopiei s-a aflat în 1990 sub aus-

²⁴ Ultimele două numere sunt de negăsit atât la Biblioteca Central Universitară din Cluj, cât și la Biblioteca Academiei din București

piciile Arhiepiscopului de atunci al Clujului, ÎPS Teofil Herineanu, om al rugăciunii și al liturghiei, persoana mult încercată și hăituită de reprezentanții sistemului de opresiune politică în perioada comunistă. ÎPS a aprobat în cele din urmă inițiativa grupului restrâns care a pledat pentru reînceperea publicării foii diecezane în libertate. Acest grup era format din pr. prof. dr. Alexandru Moraru, pr. prof. dr. Vaier Bel, pr. prof. drd. Stelian Tofană, pr. prof. drd. Vasile Stanciu, pr. drd. Liviu Ștefan și pr. prof. Ion Bunea. Demersurile de redeschidere a acestei interfețe a relației Bisericii locale cu lumea și a membrilor bisericii între ei au fost concomitente cu cele de redeschidere a fostului Institut Teologic din Cluj (fondat în 1924 la inițiativa episcopului Nicolae Ivan și desființat abuziv în 1952), fapt ce reiese din memoriul adresat Sfântului Sinod prin care se cere reînființarea acestei instituții universitare ortodoxe la Cluj. Acest memoriu apare publicat în primul număr din seria nouă a anului 1990, p. 7.

Actul de dreptate al reluării firului apariției gazetei bisericești viza publicarea în paginile ei a materialelor care să cuprindă: „exegeză biblică, elemente de doctrină ortodoxă, cateheză, istorie, cultură și artă, precum și o cronică a evenimentelor din Eparhie”²⁵.

Printre cei care s-au ocupat în mod direct de revistă în această primă etapă a ultimilor douăzeci de ani ai revistei, se cuvine să fie amintiți pr. drd. Vicar Ștefan Liviu, pr. prof. dr. Alexandru Moraru, pr. prof. drd. Vasile Stanciu și pr. prof. drd. Stelian Tofană. Pot fi remarcate rubricile: „Patristica”, inițiată de pr. A. Moraru, și „La școala profeților”, inițiată de pr. Ioan Chirilă. Numărul 4 din 1990 conține un superb supliment dedicat lui Nicolae Steinhardt și *Dialogului polifonic*. Începând cu numărul 7 din 1990 face parte din comitetul redacțional și pr. Iustin Tira, autor al unor excelente encomioane, medalioane biografice și pastorale ale unor slujitori de excepție ai altarelor. Sunt descrise pe larg evenimentele liturgico-pastorale din Arhiepiscopie și nu lipsește din niciun număr câte o poezie. Odată cu numărul 11 din 1990, redactorul responsabil este pr. Simeon Cristea, iar revista cuprinde comemorări, aniversări ecleziale, cronică bisericească, apariții editoriale, documente și cronici panortodoxe și ecumenice. Începând cu numerele 7-8, 1991, pr. Iustin Tira devine redactorul responsabil al revistei. Rubricile pomenite sunt îmbogățite cu știri externe bisericești, reflectarea activităților, or-

²⁵ ÎPS Teofil Herineanu, *Renașterea*, nr. 1 (1990), p. 1.

ganizării și festivităților Facultății de Teologie Ortodoxă (care se alătură din toamna anului 1992 celorlalte Facultăți ale Universității „Babeș-Bolyai”) și chiar integrale pe ultima pagină. Activitatea redacțională este continuată pentru o foarte scurtă perioadă de timp (numerele 4-7 din 1993) de către arhidiaconul Vasile Nemeș, implicat pe deplin în activitatea liturgică și pastorală a ierarhilor.

Odată cu instalarea ca Arhiepiscop la Cluj a înalt Preasfințitului Bartolomeu Anania, cu o experiență publicistică și literară redutabilă, revista *Renașterea* capătă un profil aparte, cu largi orizonturi culturale, mai dinamic și actual, perpetuat până în prezent. ÎPS Bartolomeu poate fi considerat al doilea ctitor al noii serii a revistei. Revista ajunge un reper de neocolit în peisajul presei bisericești din România.

Începând cu numărul 8 din 1993, comitetul redacțional îi are în componență pe pr. Ioan Pinte (redactor șef), pr. Ioan Chirilă (redactor) și diac. Ștefan Iloaie (redactor). Revista primește forma grafică perpetuată în linii mari până în prezent. Apar rubrici noi, vii și interactive, cum ar fi „Poșta redacției”, „Coloana lui Mercur” etc. Dinamismul acestei vârste a revistei a provocat chiar drepturi la replică (a se vedea nr. 5, luna mai, 1994). Este oglindită cu pertință actualitatea socială și culturală, sunt prezentate cărți teologice și de cultură. Apar traduceri în limba română din teologi ortodocși contemporani din străinătate. Între paginile revistei este inclusă foaia intitulată *Filocalia*, editată la început de *Liga Tineretului Ortodox Român*, Filiala Cluj-Napoca, transformată mai apoi în *Asociația Studenților Creștini Ortodocși Români*. O trăsătură distinctă a acestei perioade este prezența masivă în paginile revistei a producțiilor literare cu valențe creștine, poezie și proză. Această trăsătură se perpetuează și se dezvoltă în perioada septembrie 1994 - martie 1995, interval în care redactorul șef al revistei este domnul Miron Scorobete.

Urmează un alt început de etapă în activitatea publicației, care debutează cu intervalul de timp în care redactor-șef al ei a fost domnul Radu Preda (aprilie - octombrie 1995, interval prelungit din mai 2000 până în decembrie 2002). Este vorba inițierea unui nou model jurnalistic în formula reînnoită a revistei. Apogeul revistei ca prezență jurnalistică în cadrele vieții ecleziale românești a fost atins prin: consistente numere tematice, accentul pus pe diversificarea genurilor și rubricilor gazetărești (editorial, reportaj, comentariu,

anchetă etc...), critica constructivă și autocritica edificatoare, calitatea grafică, abordarea unor subiecte cu relevanță actuală la nivel local și mondial, repoziționarea explicită și sub diferite aspecte (din perspectivă creștină și ortodoxă) față de trecutul comunist, răspunsul dat provocărilor globale la care a fost supusă societatea românească în ultimii ani etc.

Coordonatele acestei ultime etape continuă cu accente diverse până azi. Este perioada în care la conducerea revistei au mai fost: pr. Ștefan Iloaie (octombrie 1995 - aprilie 2000), Elena-Maria Ganciu, ianuarie - decembrie 2003; pr. Cătălin Pălimaru februarie - martie 2007; pr. Grigore Dinu Moș aprilie 2007 - decembrie 2008; Nicoleta Pălimaru din ianuarie 2004 - ianuarie 2007 și ianuarie 2009 până în prezent. Pentru o scurtă perioadă de timp, în paginile revistei a apărut în anul 2000, alături de *Filocalia*, foaia intitulată *Renașterea Satului*, realizată de domnul Vasile Tomoiagă, destinată abordării problematicei rurale din Arhiepiscopie.

Radioul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului a început să emită din 1 mai 1999 sub numele împrumutat de la vechea revistă a eparhiei: *Renașterea*. Începând cu 1 ianuarie 2000, editura Arhidiecezană a primit de asemenea numele *Renașterea*, alăturându-se astfel, și prin nume, revistei și radioului, în concretizarea demersului misionar, cultural, pastoral și informațional al Arhidiecezei.

N-au lipsit din viața revistei climatul de entuziasm al celor implicați în realizarea ei, discutarea deschisă a chestiunilor profund problematice și armonia dialogului substanțial. Rezultatele sunt vizibile pentru cunoscătorii fenomenului gazetăresc din interiorul mediului eclezial. Tradiția îndelungată a revistei s-a dovedit a nu fi o povară greu de purtat, ci un reper și bornă supusă mereu atenției contemporanilor de către făuritorii ei, în vederea urmăririi fără greș a traseului pe care fiecare om îl are de urmat spre desăvârșirea în Hristos, prin raportare la semeni și la realitățile înconjurătoare.

Cazul revistei Tabor a Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului

Nevoii Bisericii de a stabili un dialog constant și elevat cu spațiul cultural românesc postdecembrist i-a răspuns la începutul anu-

lui 2007 ÎPS Bartolomeu Anania prin inițiativa sa de a înființa revista lunară de cultură și spiritualitate românească *TABOR*, editată de Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, al cărei redactor sunt. Din colegiul director al revistei fac parte ierarhii sinodului Mitropolitan, în frunte cu fondatorul Bartolomeu Anania: Arhiepiscopul Andrei Andreicuț, Arhiepiscopul Iustinian Chira, Episcopul Sofroniu Drincec, Episcopul Petroniu Florea, Episcopul-vicar Irineu Pop, Episcopul-vicar Vasile Fluieraș, Arhiereul-vicar Iustin Hodea. Din prestigiosul colegiu de redacție fac parte numeroase personalități ale vieții noastre culturale și bisericești, printre care (în ordine alfabetică): Daniel Barbu, Paul Brusanowski, Pr. Ioan Chirilă, Dan Ciachir, Petre Guran, Pr. Ioan I. Ică sn., Ioan I. Ică jr., Adrian Lemeni, Andrei Marga, Mircea Muthu, Basarab Nicolescu, Ierom. Rafail Noica, Toader Paleologu, Aurel Sasu, Mihai Șora, Bogdan-Tătaru Cazaban, ierom. Ignatie Trif etc.

Conform intenției fondatorului, numele revistei, *TABOR*, reflectă prototipul unui spațiu al dialogului, muntele biblic Tabor ca spațiu al „convorbirii lui Iisus cu sacerdoții Moise și Ilie, avându-i ca participant! pe intelectualii laici Petru, Iacob și Ioan”²⁶.

Demersul înființării acestei reviste a fost impulsionat de conștientizarea de către Biserică a necesității de a răspunde inteligent provocărilor la adresa ei și acuzelor de conformism, ghettoizare ritualistică, paseism, somnolență sau inerție parazitară, aduse de către unii reprezentanți ai intelectualității contemporane. Instaurarea și alimentarea dialogului printr-o inițiativă bisericească are un substrat misionar implicit. Fondatorul revistei face o distincție între dialogul dintre Biserică și intelectuali, pe de o parte, și cel dintre intelectuali în Biserică, pe de altă parte²⁷. Primul tip de dialog, între Biserică și intelectuali, nu este exclus cu totul, atâta timp cât proiectul însuși al revistei *Tabor* s-a născut ca „o tribună a dialogului dintre teologie, filozofie, științele exacte, naturale, umaniste și politice, un spațiu în care să se poată întâlni colaboratori din țară și străinătate, vârstnici și tineri, bărbați și femei, ortodocși și prieteni ai acestora, creștini și necreștini cu deschidere ecumenică”²⁸. Însă miza esențială

²⁶ ÎPS Bartolomeu Anania, „Prolegomene la un dialog interior”, în *Tabor* 1/1 (2007), p. 7.

²⁷ Despre firescul relației inițiale dintre teologie și cultură, a se vedea și Nikos Matsoukas, „Teologie și cultură”, *Tabor* II/5 (2008), p. 23.

²⁸ ÎPS Bartolomeu Anania, „Prolegomene la un dialog interior”, în *Tabor* 1/1 (2007), p. 7.

revistei este dezideratul concretizat al trecerii de la stabilirea și perceperea unui dialog oarecum exterior, între Biserică, pe de o parte, și intelectuali, pe de altă parte, la un dialog interior²⁹ între intelectuali în (întru) Biserică (intra Ecclesia), clerici și mireni, deopotrivă membrii ai aceluiași trup bisericesc, legați minimal prin Taina Botezului, care conferă calitatea de membru al Bisericii, și prin Taina Mirungerii, care i-o conferă pe cea de membru al preoției împărătești, „preoție sfântă, fără să fie și simțitoare, dar suficientă pentru a face din fiecare credincios un participant activ la viața liturgică, culturală și socială”³⁰). Astfel, conform intenției fondatorului, „la o cotă mai înaltă, dialogul nu poate fi doar între teologie și disciplinele neteologice, ci și între acestea laolaltă, ele între ele, angajându-se, până la învecinarea cu prezența lui Dumnezeu, în ceea ce Basarab Nicolescu a numit, pentru prima oară în cultura universală, transdisciplinaritate”³¹.

Prin urmare, deși editată de o Mitropolie, ea nu va avea un profil de publicație strict bisericească sau eminentamente teologică și nu va afecta sub nici o formă existența și rolul revistelor eparhiale. Nu va deveni nucleu al vreunei grupări sau asociații cu profil ideologic. Paginile ei nu vor găzdui înverșunări polemice, ceea ce nu exclude diferențele de opinie, chiar obligatorii în dezbateri de asemenea anvergură. Se contează pe academismul colaboratorilor”³².

Este vorba așadar despre o revistă teologică deschisă față de cultură, care răspunde nevoii intelectuale de hrană și consolidare spirituală. În paginile ei se recurge la un comerț eficient cu sursele genuine ale teologiei și spiritualității ortodoxe, se pune astfel problema asceticii creștine, a luptei cu haosul patimilor și impresiilor, a credinței formulate în termeni de reguli și norme, a ridicării la concepții mai înalte despre lume și viață, a atingerea nepătimirii și desăvârșirii personale. Stabilirea unui dialog între teologie și cultură

²⁹ Cf. sintagmei filosofului Mihai Șora, *Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, Traducere din limba Franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, Postfață de Virgil Nemoianu, Humanitas, 1995 [Michel Sora, *Du dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie métaphysique*, Gallimard, Paris, 1947].

³⁰ ÎPS Bartolomeu Anania, „Prolegomene la un dialog interior”, în *Tabor* 1/1 (2007), p. 6.

³¹ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Traducere de Horia Mihail Vasilescu, Polirom, Iași, 1999 (n.n.).

³² ÎPS Bartolomeu Anania, „Prolegomene la un dialog interior”, în *Tabor* 1/1 (2007), p. 7.

vizează și restabilirea unei posibile legături între intelectuali și popor în interiorul Bisericii, o înțelegere mai nuanțată a adevărurilor de credință care îi include pe toți³³. O eventuală misiune a Bisericii în rândul intelectualilor prin intermediul și cu ajutorul acestei publicații a Bisericii presupune o ieșire din spațiul strict academic, de tip confesional, iară ca aceasta să însemne o demisie sau infidelitate față de Tradiția apostolică a Bisericii Ortodoxe, premisă esențială a exercitării acestei misiuni a ei.

Această revistă are rolul de a acționa ca rezonanță a Duhului și amplificator al deschiderii vieții în Hristos spre lumea culturii românești contemporane. Sarcina teologilor din presa bisericească nu este atât aceea de a interpreta trecutul, cât cea de a realiza în mod creativ viitorul, este *kerygma* sau transmiterea mărturiei lor într-un mod viu și unic despre vestea cea bună și dobândirea Duhului Sfânt.

În paginile revistei, principiul creator și dătător de viață al Ortodoxiei este în strânsă legătură cu întregul vieții și este deschis oricărui aspect legat de viața contemporană. Presa bisericească mută accentul pe responsabilitatea³⁴ și inițiativa socială și pe creativitatea³⁵. Ortodoxia nu ține doar de viața personală, ci se realizează în mod activ în viața societății.

Trăsături și implicații sociale ale presei bisericești

Presa bisericească reflectă caracterul local dar și ecumenic și sobornicesc al Bisericii Ortodoxe. Localul nu înlătură dimensiunea **ecumenică** a centrelor de interes jurnalistic. De aici decurge nevoia de a manifesta un interes constant atât față de temele locale și naționale curente din domeniul social, cultural și chiar politic, cât și față de evenimentele din viața celorlalte Biserici Ortodoxe prin corespondențe internaționale, scrisori și recenzii ale unor colaboratori

³³ A se vedea descrierea pe care o face părintele Georges Florovsky jurnalismului bisericesc din Rusia secolului XIX în studiul său intitulat "Ecclesiastical Journalism", în *Ways of Russian Theology, Part Two*, (=The Collected Works, Volume 6), Richard S. Haugh (ed.), Translated by Robert L. Nichols, Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1987, pp. 108-117.

³⁴ Referitor la responsabilitățile majore ale jurnalistului, a se vedea Richard Keeble, *Ethics for Journalists*, Second edition, Routledge, London & New York, 2009.

³⁵ Referitor la relația creatoare dintre teologia Sfinților Părinți și cultură în primele secole creștine, a se vedea Florin-Cătălin Ghiț, „Repere ideatice și istorice ale întâlnirii dintre gândirea filosofică greacă și Revelație”, *Tabor* 1/2 (2007), pp. 73-77

externi. Prin reflectarea realităților ecleziale și a provocărilor sociale, presa devine izvor și instrument al istoriei creștine. În privința presei bisericești actuale se poate remarca un interes puternic manifestat față de realitatea bisericească indigenă, față de trecutul ei și starea sa actuală, precum și față de viața altor comunități ortodoxe din afara granițelor țării noastre. În cadrul istoriei presei bisericești poate fi remarcat modul în care s-a răspândit cultura deoarece presa exprimă dinamica activităților grupurilor umane și a popoarelor, iar ea reflectă trăsăturile fiecărei epoci. Prin numeroase articole și studii de factură istorică, prin diversificarea genurilor și stilurilor gazetărești (editorial, cronică, glossă, dosar, comentariu, reportaj, anchetă etc.³⁶) presa bisericească a ultimilor 20 de ani a încercat să umple printr-o acțiune pastorală concertată golul identitar din viața Bisericii Ortodoxe Române lăsat în urmă de regimul comunist. Ea răspunde astfel unei așteptări recuperatorii și unei căutări socio-istorice a unei memorii comune reînnoate cu firul istoriei interbelice.

În contextul societății actuale secularizată³⁷ și neutră din punct de vedere religios, teologia beneficiază treptat de o tot mai puțină încredere, simpatie sau atenție din partea cercurilor sociale mai largi sau în rândurile poporului. În cel mai rău caz ea provoacă ostilitate din partea anumitor curente intelectuale și sociale, iar în cel mai bun caz ea ajunge să pară de prisos. În aceste împrejurări tipice, neînțelegerea teologiei complică și mai mult situația, iar presa bisericească are un rol important în această privință, în vederea depășirii adogmatismului și agnosticismului, a ororii față de tradiție și ritual, precum și a pietismului imaginar, o erezie tipică a indiferentismului modern. Sub influența unei occidentalizări masive în ultimii ani a societății și culturii, credința ortodoxă este percepută adesea de către intelectuali ca o tradiție desuetă, superstiție obscură, mod de a gândi primitiv și înapoiat. Ortodoxia este percepută ca o credință a „poporului simplu”, rurală, premodernă, etnocentrică etc. Întoarcerea la Biserică este identificată adesea cu adeziunea față de scheme și structuri anacronice, folclorice, bizantiniste etc. Amploarea pe care o iau curente care contestă prezența Bisericii Ortodoxe în spa-

³⁶ O prezentare competentă a genurilor jurnalismului cultural poate fi consultată la Sabin Preda, *Jurnalismul cultural și de opinie*, Polirom, Iași, 2006, pp. 17-114.

³⁷ Despre specificul misiunii Bisericii într-o lume secularizată, a se vedea pr. Mihai Himcinschi, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, în special pp. 132-140.

țitul public, precum și a persoanelor publice (îndeosebi politicieni) în spațiul eclezial, oferă motive de îngrijorare și prilejul unei medieri printr-o presă bisericească deschisă față de nevoile spirituale ale lumii³⁸. Rolul unei prese bisericești care să găzduiască un dialog între cultura română și teologie ar fi acela de a contribui la depășirea „complexului occidental” care se manifestă la toate palierele vieții sociale și culturale, și care constă în sentimentul românului că este inferior față de occidental: tehnica lui nu este la nivelul celei occidentale; veniturile nu îi sunt la nivelul celor occidentale; educația, civilizația și comportamentul lui public nu se ridică la nivelul celor occidentale; nivelul lui de viață nu este la standarde occidentale.

Prin natura ei, presa bisericească este o interfață a Bisericii, ea conștientizează credința ortodoxă și viața în concordanță cu ea. În configurația societății globale, secularizate, multiculturale și pluraliste contemporane, presa bisericească își asumă mandatul de apologet al Tradiției Bisericii într-un mod deschis, trecând de la polemică sterilă la dialog rodnic cu mediul cultural în vederea rezolvării problemelor sociale și spirituale cu care se confruntă, prin influențarea profundă a dezbaterilor publice cu implicații morale și prin manifestarea solidarității cu toți factorii de răspundere care i se alătură în combaterea in justiției sociale, în promovarea înnoirii morale și a binelui comun.

Scopul presei bisericești este acela de a întări comuniunea la toate nivelurile în Biserică și de a o extinde și în afara ei³⁹. Misiunea ei este aceea de a împrăști semințele Evangheliei în ogorul lumii contemporane. Ea promovează înțelegerea între oameni și acțiunea cu onestitate, claritate și empatie, se face vocea celor fără glas, a

³⁸ O analiză a procesului și implicațiilor mediatizării religiosului, luând în discuție cazul particular al catolicismului, poate fi consultată în lucrarea Andreas Keep, Veronika Krönert, *Medien - Event - Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*, (=Medien - Kultur - Kommunikation), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2009.

³⁹ Un susținător constant al unei viziuni etice creștin-ortodoxe implicate în social spre binele comun este teologul Radu Preda. Dintre numeroasele sale contribuții în acest sens, reflectate și în presa bisericească autohtonă, a se vedea lucrarea *Semnele vremii, Lecturi social-teologice*, (=Theologia socialis 1), Edikon, Cluj-Napoca, 2008. A se vedea și Theodor Bakonsky, „Rațiunea unei întâlniri. Urgența de a «banaliza» comunicarea socială creștină”, în: *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă. Seminar internațional organizat de Colegiul Noua Europă*, București 30 noiembrie - 1 decembrie 2001, Irina Vainovski-Mihai (ed.), Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene & Colegiul Noua Europă, București, 2002, p. 16.

oamenilor săraci sau opresați. îi stă în putere să schimbe stereotipurile de mentalitate, să dezvăluie terapeutic derapajele morale⁴⁰ și să respecte diversitatea și diferența. Misiunea ei este aceea de a orienta spre Hristos și în același timp spre lumea înconjurătoare. Doar relaționarea și efortul de a întoarce fața lumii spre Dumnezeu, iar nu situarea ei în paralel sau opoziție cu lumea, pot conduce la aculturarea lumii prin Vestea cea Bună. Presa bisericească urmărește transfigurarea lumii și oferirea ei din nou lui Dumnezeu.

Funcțiile culturale ale presei bisericești

Prin normele existențiale și valorile spirituale pe care le vehiculează, presa bisericească devine un mijloc de socializare a credinței și de transformare profundă a culturii societăților în care este prezentă.

Ar putea fi distinse cinci funcții culturale⁴¹ ale presei bisericești:

1) Funcția **informativă**. Ea relatează nu doar ceea ce s-a întâmplat, despre evenimente ecleziale ale comunității de credință de aproape sau de departe (agenda ierarhilor, programul lor pastoral, vizite oficiale, primiri, întâlniri, anunțuri, decizii etc.), a căror cunoaștere este importantă pentru desfășurarea într-un anumit ritm a vieții bisericești și în vederea participării la ea, ci ea difuzează informația teologică indispensabilă menținerii unei credințe drepte, adevărate și mântuitoare necesare manifestării unui trup eclezial viu. Presa bisericească are misiunea esențială de a aprofunda o informație a cărei prezentare de către alte mijloace media are toate șansele de a rămâne parțială, unilaterală, denaturată sau subiectivă. Influența ei nu poate fi, așadar, izolată de contextul social și de aportul celorlalte mijloace de comunicare în masă. Nu trebuie ignorat faptul că, în măsura în care cititorii presei scrise bisericești își aleg ziarele

⁴⁰ Performanța presei ca o performanță morală și problematica aferentă sunt puse în discuție în cartea David E. Morrison, Mathew Kieran, Michael Svennevig, Sarah Ventress, *Media & Values. Intimate Transgressions in a Changing Moral and Cultural Landscape*, Intellect, Bristol-Chicago, 2007.

⁴¹ A se vedea și studiul părintelui Nicolae Dascălu intitulat „Funcțiile și rolul presei bisericești în societatea românească de ieri și de azi”, în „Calea mântuirii” la zece ani de la reparație (2000-2010). Importanța pastoral-misionară și culturală a presei bisericești în Ortodoxia românească, Arad, 28-29 aprilie 2010, Volum coordonat de Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, Pr. lect. dr. Filip Albu, Centrul de studii Teologice-Istorice și de Prognoză Pastoral-Misionară, Editura Universității Aurel Vlaicu din Arad, 2010, pp. 13-32.

sau revistele pe care le citesc, presa este tributară apartenențelor sociale, orientărilor spirituale și intelectuale, precum și convingerilor publicului căruia i se adresează;

2) Funcția de **consolidare în credință**, de susținere și întărire a convingerilor. Una din trăsăturile fundamentale ale jurnalismului bisericesc este vocația misionară primordială de comunicare persuasivă, de îndrumare și formare, de informare și întărire în credință a cititorilor. Prin urmare, misiunea presei religioase constă în mod decisiv în consolidarea sau întărirea credinței și convingerilor oamenilor care o citesc⁴², fără ca acest fenomen să poată fi interpretat ca o simplă asimilare a unei doctrine de factură ideologică, a unor prejudecăți sau opinii preconcepuate⁴³. Totodată, publicația bisericească are rolul de a mobiliza, dezvolta și întreține în cititor sentimentul apartenenței la o comunitate de credință al cărei destin și-l asumă și în care se integrează;

3) Funcția **orientativă**. îndrumă opiniile în vederea reducerii complexității lumii înconjurătoare în continuă schimbare și clarifică anumite aspecte ale vieții bisericești. Îndeosebi editorialul este genul gazetăresc care prezintă analize personale ale evenimentelor de o oarecare actualitate, își exprimă poziția față de ele sau opiniile referitoare la un fapt eclezial. Uneori modul în care jurnaliștii tratează un subiect dezvăluie opinia redactorilor referitoare la acesta. De asemenea, locul și spațiul acordate unor teme, sau subiecte semnalează o anumită opțiune editorială a responsabililor care influențează părerile cititorilor. În cele din urmă esențială este transmiterea în mesajului Evangheliei în vederea trezirii cât mai multor conștiințe, pentru a-L naște pe Hristos în sufletele oamenilor. În cele din urmă, presa bisericească are rolul de a călăuzi spre Hristos;

4) Funcția **educativă**. Mijlocește accesul la învățătura de credință și la cunoașterea faptelor, și răspunde la anumite întrebări de viață. Ea vizează, cu toate dificultățile pe care le presupune în acest sens autonomia inherentă suportului media, transformarea și ameliorarea atitudinilor și comportamentului celor cărora li se adresează. Atragerea curiozității cititorilor este necesară în acest demers de-

⁴² O expunere a tehnicilor persuasive ale presei poate fi consultată la Douglas Walton, *Media Argumentation. Dialectic, persuasion, and rethoric*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

⁴³ Cf. Jean Pierre Marhuenda, „Les transactions entre la presse et ses lecteurs”, art. *La presse*, în *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 18, Paris, 1995, p. 948a.

oarece presa bisericească nu conține informații în mod necesar și imediat utile vieții biologice a omului, ci ea se adresează vocației lui veșnice și îi oferă acestuia o identitate culturală și istorică concretă. De exemplu, cititorul n-ar avea nevoie să cunoască neapărat anumite aspecte ale istoriei Bisericii Ortodoxe Române sau universale și, cu toate acestea, acestea îi conferă o identitate spirituală indispensabilă poziționării lui în raport cu semenii săi.

5) Funcția **raționalizatoare**. Presupune o inteligență a credinței, precum și o înțelegere a lumii și a problemelor de orice natură cu care aceasta se confruntă, o conștientizare a ceea ce este constitutiv lumii și o animă. Prin analiză, presa bisericească contribuie suscitarea reflecției, la procesul de înțelegere, structurare și punere în practică a cunoștințelor teologice. Este vorba mai degrabă de adoptarea de către cititori a unor principii argumentative și a unor cadre de percepție, înțelegere și evaluare a mesajului bisericesc transmis⁴⁴.

Influența presei nu este efectivă decât dacă aceasta este recepțată prin intermediul rețelelor de comunicare și influență personală existentă în sânul grupurilor umane restrânse (familie, prieteni sau colegi). Contactele în sânul acestor grupuri par să aibă mult mai multă influență decât mass-media, de exemplu în cazul schimbării convingerii religioase. Conform cercetărilor în domeniu, în măsura în care presa exercită o influență, aceasta presupune intermedierea altor persoane, a unor „lideri de opinie”, a unor personalități-model care sunt în același timp agenți transmițători ai mesajului și experienței, precum și interpreți ai acestora. La rândul lor, acești formatori de opinie sau personalități model care exercită o influență sunt la rândul lor mediatorii unei experiențe în Hristos și ai unor informații mai complexe trecute prin propriul filtru duhovnicesc. În acest sens, comunicarea media are loc la un al doilea palier⁴⁵. Eficiența misiunii presei ca factor al preschimbării mediului cultural este dependentă, așadar, de fenomene de alt ordin, îndeosebi de interacțiunea din sânul grupurilor mici de persoane, educație, for-

⁴⁴ Referitor la funcțiile mass-mediei, la care ar mai putea fi adăugate și altele, a se vedea Hans Norbert Janowski, „Medien. 2. Geschichte”, *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXII (Malaysia-Minne), Gerhard Müller (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin - New-York, 1992, p. 319⁴¹⁻⁵³ și Aurelien Leclerc, *L'entreprise de presse et le journaliste*, Presses Universitaires de Québec, Québec, 1991, pp. 5-16.

⁴⁵ Cf. Olivier Blirgelin, „Communication de masse”, art. *Communication*, în *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Paris, 1995, p. 210a

mație intelectuală, instrucție academică și autodidactă etc. Mărturia presei bisericești poate corespunde unor așteptări neformulate ca atare sau unor provocări contemporane (cum ar fi probleme de biotică, manifestare publică a credinței, secularizare, globalizare etc.) și poate primi în mod favorabil de către rețelele de influență și de comunicare din rândul comunităților restrânse. În acest sens presa bisericească poate juca un rol important în crearea sau structurarea unor poziții creștine ortodoxe referitoare la anumite teme de interes public sau spiritual.

A venit timpul ca Ortodoxia să arate că nu există ruptură și separație între cunoaștere și faptă, între morală și estetică, între comportament și frumusețe⁴⁶. Este importantă intrarea în istorie și asumarea tradițiilor ei ecumenice și sobornicești / catholice pentru a transfigura istoria. Presa bisericească este chemată să devină profetică în interiorul istoriei nu prin prevestirea evenimentelor care ar fi să se întâmple, ci prin înțelegerea mersului istoriei și a necesității istorice concrete din fiecare clipă⁴⁷.

⁴⁶ Cf. Chrisostomos Stamoulis, „Teologie și artă”, în *Tabor* 1/8 (2007), p. 48.

⁴⁷ Cf. Χρίστου Γιανναρά, *Τίμιοι, μέ την <Ορθοδοξία. Νεοελληνικά θεολογικά δοκίμια*, Έκδοτικός οίκος «Αστήρ», Αθήναι, 1968, σ. 17.

Missionary Theology in the Apophthegmata Patrum

PAUL SILADI

The Apophthegmata Patrum, also known as the Egyptian Paterikon, is one of the most popular ascetical writings read in the Orthodox church and the broader Christian world. This collection of sayings is significant both for the wide circulation it enjoyed in the East and, more importantly, for its spiritual depth. This is precisely why it is worth analysing these texts in order to identify therein possible missionary typologies, methods, and theology.

Missionary efforts in the Egyptian Paterikon

It is extremely difficult to speak of 'missionary work', in the classical sense of the word, in the Egyptian Paterikon because what I mean by that is the effort of bringing the Gospel to those who are not Christian, following the well-known example of our Saviour's missionary commandment: 'Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all things that I have commanded you' (Mt 28, 19-20)¹.

The most accurate metaphor would be that the mission is the breath of the Church, as suggested by father Alexandre Schmemmann

¹ For an exegesis of this Matthean text from a missionary perspective Cristian Sonea, *Paradigme misionare: de la Edimburgh la Sinodul din Creta*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 41.

when discussing the missionary imperative. The Church is congregated and concentrated by the liturgical experience, an ascensional form of forsaking the world with all its worldly cares, which makes it possible for those who participate in it to encounter Christ in the Holy Eucharist. This would be 'inhaling', followed by the second movement, 'exhaling', a movement that has the Christians go out into the world as witnesses of this encounter with Christ². This, essentially, is the pattern, the ample rhythm of the Church's mission: going out into the world to bring together those who have yet to meet Christ and integrate them into the Church. The missionary consciousness of the Church is intimately connected to its universality, in the absence of which the Church 'simply negates itself' in the unambiguous words of Anastasios Yannoulatos, the Archbishop of Tirana and all Albania³.

If there is a great missionary commandment in the Gospels, there is also a 'great ascetical/monastic commandment' in the first two apophthegmata of Abba Arsenius, the second ascetic in the Paterikon: 'flee from men and you will be saved'⁴ or 'flee, be silent, pray always'⁵. Abba Alonius is thinking along the same lines: 'If a man does not say in his heart, in the world there is only myself and God, he will not gain peace'⁶ as does Macarius the Great:

Abba Isaiah questioned Abba Macarius saying, 'Give me a word.' The old man said to him, 'Flee from men,' Abba Isaiah said to him, 'What does it mean to flee from men?' The old man said, 'It means to sit in your cell and weep for your sins.'⁷

These could be the thoughts governing the monks' lives, dedicated as they were to purifying their hearts and trying to achieve a perfect love for God and their neighbour. These ideas are echoed a few centuries on by Saint Isaac the Syrian; he believed that seeing

² Alexander Schmemmann, *Biserică, lume și misiune* (Pastorală Misionară/Misiologie Pastorală 9), translated by Maria Vințeler, Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, pp. 306–307.

³ Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad. Ștefan L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, p. 50.

⁴ Arsenius in *The sayings of the Desert Fathers: the Alphabetical Collection*, trad. Benedicta Ward, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1984, p. 9.

⁵ Arsenius 2 in *ibidem*.

⁶ Alonius 1 in *ibidem*, p. 35.

⁷ Macarius the Great 27 in *ibidem*, p. 133.

and acknowledging one's own sins weighs more in one's spiritual growth than converting whole nations to the true faith: 'Love the ease of solitude rather than satisfying the hunger of the world and the converting of the multitude of heathen peoples from error unto adoring God. Let it be more excellent in thy eyes to detach thyself from the bonds of sin, than to detach the subdued unto liberty from those who subject their bodies. Prefer to make peace with thyself, in harmony with the trinity within thee: body, soul and spirit, rather than to appease those who are angry at thy teachings'⁸.

Their solitary action can paradoxically change the world. Much later, Saint Seraphim of Sarov would utter these words: 'acquire a peaceful spirit and a thousand souls around you will be saved'⁹. So we may gather that for the ascetical fathers the most important missionary effort is the constant struggle to improve one's spiritual life. Father Dumitru Stăniloae calls this 'witness through "holiness" of life'¹⁰. In other words, the effective, active and convincing good-doing is at the very heart of the ascetics' mission.

The German scholar Andreas Merkt notes that the Egyptian monks left the world to lead an angelic life and this had an effect they probably hadn't expected: just as they succeeded in building a counter-world¹¹ in the desert, this world strongly influenced the one they had left behind. By severing their ties with the secular world, the monks gained the freedom and peace for which that very world was craving: this is why people were attracted to the desert of the monks.

Their mission through holiness of life is a form of implicit mission. The efficiency of the effort to disseminate the Gospel and communicate the faith is amplified by the image of whoever is preaching, because it attests to the fulfilment of biblical promises within that person.

⁸ Mystic Treatises by Isaac of Niniveh, translated from Bedjan's Syriac text with an introduction and registers by A. J. Wesnick, published by the Royal Academy for Sciences, Amsterdam, 1923, p. 32.

⁹ Archimandrite Lazarus Moore, St. Seraphim of Sarov, p. 126.

¹⁰ *Witness Through the 'Holiness' of Life* is the title of an article published by Fr. Dumitru Stăniloae in *Orthodox Youth and the Ecumenical Movement*, WSCF Books, nr. 4, Geneva 1978 and then again in *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, edited by Ion Bria, WCC, Geneva 1980, p. 45-51.

¹¹ Andreas Merkt (ed.), *Das frühe christliche Mönchtum: Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008, p. 8.

The risk of taking and the risk of silence

The series of sayings attributed to Abba Arsenius begins with the commandment to avoid people and pursue hesychia; when he is lying on his deathbed, he remembers repenting for talking many times, but never atoning for having kept silent¹². This final statement is somewhat mysterious: it proposes a certain balance with respect to silence, that must be preserved at all costs and under all circumstances. However, even if silence is preferable in numerous situations, it is not always the only valid solutions. Saint Epiphanius of Salamis lists a few such situations found in the Scriptures:

‘The Canaanite woman cries out, and she is heard; (Matt. 15) the woman with the issue of blood is silent, and she is called blessed; (Luke 8) the pharisee speaks, and he is condemned; (Matt. 9) the publican does not open his mouth, and he is heard’ (Luke 18)¹³.

It is necessary to exercise discernment with respect to silence, but even so, it still seems to be the perfect path to take in many cases; silence is a talent acquired over time and mastering it often requires ingenious exercises: ‘It was said of Abba Agathon that for three years he lived with a stone in his mouth, until he had learnt to keep silence’¹⁴.

There are numerous advices regarding silence; Abba Bessarion said ‘keep silence and do not compare yourself with others’¹⁵. Abba Euprepus received the following advice in his youth: ‘If you wish to be saved, when you go to see someone, do not begin to speak before you are spoken to’¹⁶, in other words, speak just where there is interest and openness to be listened to.

Show or tell?

The mission of the Church, articulated as a theological discipline exploring mainly the western experience of Christianity, lays extreme emphasis on preaching and evangelisation. Both of these acts are centred around the word. The Egyptian Paterikon opens

¹² Arsenius 40 in *The sayings of the Desert Fathers*, p. 18.

¹³ Epiphanius, Bishop of Cyprus 6 in *ibidem*, pp. 57–58.

¹⁴ Agathon 15 in *ibidem*, p. 22.

¹⁵ Bessarion 10 in *ibidem*, p. 42.

¹⁶ Euprepus 7 in *ibidem*, p. 62.

with a scene centred on making something manifest, on showing an idea, in the first apophthegm on Abba Antonius:

‘When the holy Abba Anthony lived in the desert he was beset by *accidie*, and attacked by many sinful thoughts. He said to God ‘Lord, I want to be saved but these thoughts do not leave me alone; what shall I do in my affliction? How can I be saved?’ A short while afterwards, when he got up to go out, Anthony saw a man like himself sitting at his work, getting up from his work to pray, then sitting down and plaiting a rope, then getting up again to pray. It was an angel of the Lord sent to correct and reassure him. He heard the angel saying to him, ‘Do this and you will be saved.’ At these words, Anthony was filled with joy and courage. He did this, and he was saved.’¹⁷

Surprisingly, God does not answer Abba Antonius in words, but by showing him what he must do and this has an immediate effect on him: the monk rejoices and is heartened. Actually, this is the model presented by the Saviour Himself: ‘learn from Me, for I am gentle and lowly in heart, and you will find rest for your soul’ (Mt 11, 29) and reiterated twice by the Apostle Paul in his first epistle to the Corinthians: ‘imitate me, just as I also imitate Christ’ (1 Cor 4,16 & 1 Cor 11,1).

Practical examples can be very persuasive, albeit a little theatrical. The same Abba Antonius, for instance, was seen by a hunter joking with the other monks and the man was surprised. Antonius chose to show him you cannot live in a constant ascetical tension, so he proposed an experiment: he told the hunter to draw his bow almost to the point where it would snap. Then he explained: ‘It is the same with the work of God. If we stretch the brethren beyond measure, they will soon break. Sometimes it is necessary to come down to meet their needs’¹⁸.

The desert fathers frequently practice this, pairing their words with their own image, as an icon of the fulfilment of God’s promised to those who observe His commandments. The words of the Fathers help guide their disciples on a path they have already walked, and their image is the powerful witness to the fact that this path is good¹⁹.

¹⁷ Anthony 1 in *ibidem*, pp. 1–2.

¹⁸ Anthony 13 *ibidem*, p. 3.

¹⁹ The present reflections on the words of the desert fathers and on their image as the fulfillment of evangelical promises have been developed for the first time

Abba Sisoës the Great is not the only one prising the image of someone abiding by the commandments above uttering words that can be lost.

„Abba Pistus related that which follows: ‘We were seven anchorities who went to see Abba Sisoës who lived at Clysmā, begging him to give us word. He said to us, “Forgive me, for I am a very simple man. But I have been to Abba Or and to Abba Athre. Abba Or was ill for eighteen years. I made a prostration before him and asked him to give me a word. Abba Or said to me, ‘What shall I say to you? Go, and do what you see is right’²⁰.

On the other hand, there are instances in the Egyptian Paterikon in which the disciples sense how important it is to see the godlike elders for their own spiritual growth. In this respect, here is a well-known apophthegm of Abba Antonius the Great:

Three Fathers used to go and visit blessed Anthony every year and two of them used to discuss their thoughts and the salvation of their souls with him, but the third always remained silent and did not ask him anything. After a long time, Abba Anthony said to him, ‘You often come here to see me, but you never ask me anything,’ and the other replied, ‘It is enough for me to see you, Father.’²¹

Simply seeing the people of God lends weight to their words. The elders do not speak in vain, because the force of their words comes from the lives they live, a life that proves they speak the truth:

Abba Isidore of Pelusia said, ‘To live without speaking is better than to speak without living. For the former who lives rightly does good even by his silence but the latter does no good even when he speaks. When words and life correspond to one another they are together the whole of philosophy.’²²

This saying of Saint Isidore of Pelusium is the perfect synthesis of the vision shared by the fathers of the Egyptian desert on the human word. It is even more important coming from an environment where

in Paul Siladi, „Viața și tăcând folosește, iar cuvântul și strigând supără”, *revista Renașterea* (august 2010).

²⁰ Pistus 1 in *The sayings of the Desert Fathers*, p. 198.

²¹ Anthony 27 in *ibidem*, p. 7.

²² Isidore of Pelusia 1 in *ibidem*, p. 98.

advancing on the way leading to God involved an enormous effort, where a monk would always have the words of an elder as a guide. But as we have already seen, the advice itself was worthless unless it was followed with obedience. Simply hearing a word has no effect (remember the Parable of the Sower) and in order for it to be valuable, it needs to reflect the life of the person speaking it, thus becoming the icon (eikon, image) of the whole of philosophy. Otherwise, the word would 'become sounding brass or a clanging cymbal', running the risk to express only the aberrations of a wordsmith.

Precautions

Giving yourself as an image and an example to follow is quite risky. The pride that can fracture one's entire spiritual structure is a very significant danger, which is exactly what Abba Arsenius warns against:

'It was said of Abba Arsenius and Abba Theodore of Pherme that, more than any of the others, they hated the esteem of other men. Abba Arsenius would not readily meet people, while Abba Theodore was like steel when he met anyone'.²³

Further on, the very last apophthegm dedicated to Abba Arsenius shows the reasons underlying his retractility and his reluctance to meet other people:

'Some old men came one day to Abba Arsenius and insisted on seeing him. He received them. Then they asked him to say a word to them about those who live in solitude without seeing anyone. The old man said to them, 'As long as a young girl is living in her father's house, many young men wish to marry her, but when she has taken a husband, she is no longer pleasing to everyone; despised by some, approved by others, she no longer enjoys the favour of former times, when she lived a hidden life. So, it is with the soul; from the day when it is shown to everyone, it is no longer able to satisfy everyone'.²⁴

The entire life of the soul take place discretely and in silence, whereas public exposure is dangerous and what's more, it cannot

²³ Arsenius 31 *ibidem*, p. 15.

²⁴ Arsenius 44 in *ibidem*, p. 19.

convince everybody. It might even have the opposite effect. This thought is found in a saying of Amma Syncletica:

‘Just as a treasure that is exposed loses its value, so a virtue which is known vanishes; just as wax melts when it is near fire, so the soul is destroyed by praise and loses all the results of its labour’²⁵.

Effective meetings

The Fathers of the Egyptian desert are sometimes the protagonists of effective meetings, during which they may change lives and destinies. Abba John the Persian finds himself in such a situation:

‘It was said of Abba John the Persian that when some evil-doers came to him, he took a basin and wanted to wash their feet. But they were filled with confusion, and began to do penance’²⁶.

Abba Euprepious²⁷ or Macarius the Great²⁸ act similarly when they meet thieves. Macarius converts a pagan to Christianity by treating him with love and understanding, unlike his disciple, who had reprimanded him²⁹. It was said of Abba Isidor, the priest of Sketis, who was immensely patient with his neighbour, graciously changing him, that

‘when anyone had a brother who was sick, or careless or irritable, and wanted to send him away, he said, “Bring him here to me.” Then he took charge of him and by his long-suffering he cured him’³⁰.

The missionary theology of Apophthegmata Patrum

The missionary theology of Apophthegmata Patrum is primarily ascetical and spiritual, laying stress on contemplation rather than action. When the desert fathers act, their action is a consequence

²⁵ Syncletica 21 in *ibidem*, p. 235.

²⁶ John the Persian 3 in *ibidem*, p. 108.

²⁷ Euprepious 2 in *ibidem*, p. 62.

²⁸ Macarius the Great 18 and 40 in *ibidem*, pp. 131, 137–138.

²⁹ Macarius the Great 39 in *ibidem*, p. 137.

³⁰ Isidore the Priest 1 in *ibidem*, p. 96.

of their contemplation and a result of the Holy Spirit's irradiating work within their spiritualised lives.

Fleeing the world for a life hidden in God was a reaction against the secular world and within the paradoxical logic of spiritual life, it was equated with an attempt to serve the world. Instead of being present among people, the monks embraced the whole of humanity in their hearts, in their prayers. For Abba Poemen³¹ and Abba Sisoës³² it is a truly great thing for someone to regard themselves as lesser than all creation. A superficial understanding of the monk's decision to abandon the world might suggest a form of disrespect for all creation when in fact, it is their manner of worshipping God entirely and honouring His whole creation. The humility and love which are at the heart of this attitude are also the basis of the ascetical missionary theology. Thus, all ascetical endeavour is essentially a missionary action³³.

Metropolitan Anastasios Yannoulatos insists that missionizing is not the prerogative of a specialized group of Christians, but that of the entire Church³⁴. The gifts each person received from God work differently and this way, they amplify each other. Even if all Christians are called upon, when they are baptized, to engage in missionary work, this does not mean the mission is uniform, but rather that aspects of the mission as a whole can be adapted to suit each person's specific talents. This is the adequate framework within which we may understand the importance of the discrete missionary efforts of monks and ascetics. They offer the world spiritual support by their continuous prayer, by extending a silent invitation to become perfect and by being the critical voice pointing out the mistakes caused by passions and sins. At least this is the image offered by the *Apophthegmata Patrum*.

A significant element that determines the quality of the ascetics' mission is discernment; they exercise it extensively, so they are able to identify the risks of talking or staying silent, to understand the superiority of showing how to actually live one's faith compared

³¹ Poemen 97 in *ibidem*, p. 180.

³² Sisoë 13 in *ibidem*, p. 214.

³³ On the spiritual dimension of the mission see: Grigore Dinu Moș, „Dimensiunea duhovnicească a misiunii”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.

³⁴ Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, p. 54.

to preaching about it, and to avoid the dangers of excessive public exposure.

The success of this type of missionary attitude was confirmed by time. After over a millennium and half after they perished, the voices of the desert fathers are still heard clearly and their image is still fascinating. By abandoning the world, they actually shaped it and left their indelible mark upon it forever. This does not mean that the other means of missionizing are abolished, quite to the contrary: this counterintuitive mission by the standards of secular logic proved to be efficient and durable. This also means that each Christian is called upon to find their own place and their own voice in the world, in contemplation or in action, embracing either monastic or married life, belonging to the clergy or not. All of those are valid ways through which God's work is manifested in our world.

Cuprins

VASILE STANCIU

Cuvânt la deschiderea Simpozionului Internațional *Unitate și Identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană și dialogul cu Apusul* (Cluj-Napoca, 5-6 noiembrie 2018).. 5

† ANDREI ANDREICUȚ

„Ca toți să fie una!” (Ioan 17,21).. 10

ADRIAN LEMENI

Coordonate ale sufletului românesc mărturisite de Părintele Dumitru Stăniloae în Ortodoxie și românism, actualizate în contextul contemporan.. 21

VIOREL IONIȚĂ

Criterii de orientare a Bisericii Ortodoxe Române în dialogul intercreștin 36

IOAN CHIRILĂ

Monarhia israelită și mărturia credinței 57

JEAN-PAUL DURAND OP

Unité compatible avec plusieurs identités ?
Recherches d'un canoniste catholique romain. 66

ASTRID KAPTIJN

Identity and Dialogue.
A Catholic Perspective on Mission and Parishes in the Diaspora... 73

PAUL WOODS

Unity and Identity in Evangelicalism and Prospects
for Bridge Building with the Orthodox Church 88

VALER BEL

Unitatea în credință – temei al unității „neamului” 105

ANDRÉS VALENCIA PÉREZ

Unity and Identity. Decisive Principles in the Catholic Theology 118

AUGUSTINOS BAIRACTARIS

Unity in Identity or Unity in Entity? Sharing or Possessing Christ? 125

ALEXANDRU MĂLUREANU

Comunicarea și comuniunea în Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae.
Ortodoxia românească între comunicabilitatea latină
și sensul misterului 140

ANA BACIU

Repere ale ortodoxiei românești în raport cu valorile
spirituale europene 149

ANDREAS H. HEISER

Unity and Identity in Free evangelical Churches... 157

JOOSEOP KEUM

Minjung and State: The Revival of Protestant Christianity
in North Korea..... 171

MARINA NGURSANGZELI BEHERA

Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker
for Mizo Christians 194

STELIAN PAȘCA-TUȘA

Christian religious symbols – proofs of unity in faith
in Romanian territories 210

AUREL PAVEL

Ortodoxia românească – punte între Orient și Occident 225

GHEORGHE ȘANTA

Cuvântul lui Dumnezeu și comunicarea lui, esența existenței umane 244

NICOLAE-CORIOLAN DURA

The orthodox discipline throughout the Apostolic Canons 254

TEOFIL TÎA

Formarea caracterului în societatea „post-adevăr”. Pastorală
în fața „epidemiei de mediocritate” (2018: România „contextuală”) 267

IOAN TULCAN

Misiunea preoțească și didactică a părintelui prof. dr. Ilarion V. Felea,
ca slujire a unității de credință și de neam, reflectată
în „Ziuarul personal” (1927-1956) 280

NICOLAE TURCAN

Funcția unificatoare a iubirii la părintele Dumitru Stăniloae... 298

MARIAN VÎLCIU

Documentul ecumenic Botez, Euharistie, Ministeriu (BEM),
evaluare ortodoxă din perspectiva dialogului ecumenic 314

DAVID PESTROIU

Unitate de credință și dezbinări identitare în postmodernitate 329

NICOLAE MOȘOIU

Ortodoxia în comunitatea ecumenică. Izolaționism sau
„sobornicitate deschisă”? 338

PATRICIU VLAICU

Reflecții asupra dialogului teologic oficial dintre Biserica ortodoxă
și Biserica romano-catolică după reuniunea de la Chieti (2016) 374

ION MARIAN CROITORU

Legea strămoșească a românilor, factor promotor al identității, unității și
continuității lor de credință, limbă, neam, cultură și civilizație 390

ADRIAN D. COVAN

Duhul lui Elohim și unitatea monolitică a creației 412

MIRCEA GELU BUTA

Naționalitatea sfinților 424

GRIGORE DINU MOȘ

Unitate și diversitate. Valorile lumii contemporane
în lumina dogmelor Bisericii 428

LUCIAN ZENOVU BOT

Eclesiologia părintelui Sofronie Saharov 442

RADU PETRE MUREȘAN

Profesorul Vasile Ispir (1886-1947) – promotor al dialogului
inter-creștin în perioada interbelică456

CRISTINEL IOJA

Conceptul de unitate în Dogmatica Ortodoxă464

BENEDICT VESA

Unitate lăuntrică, unitate de credință și unitate de neam.
Retrospective și prospective la 100 de ani de la Marea Unire...476

STELIAN TOFANĂ

Biserică și neam, ieri și azi, în viziunea lui Ion Agârbiceanu.
O actualitate provocatoare?.....486

FLORIN-CĂTĂLIN GHIȚ

Tema socială a relației Bisericii cu presa scrisă. Cazurile revistelor
bisericești Renașterea și Tabor.498

PAUL SILADI

Missionary Theology in the Apophthegmata Patrum..522



ISBN: 978-606-37-0656-1
vol. I: 978-606-37-0657-8

